Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXV. Band, 1. Heft.

I.

La mente filosofica contemporanea.

Relazione del

Professore **Giacomo Barzellotti**, Rom.

Il titolo della „Relazione", che il Prof. Giacomo Barzellotti, dell'Università di Roma, ha presentato al Congresso internazionale di Filosofia tenuto nell'aprile a Bologna, era, nell'annunzio pubblicatione vari mesi prima, il seguente: „Filosofia e storia della Filosofia". Lo svolgimento, che l'Autore diede poi al soggetto, da lui scelto, lo ha portato a trattarlo principalmente sotto un aspetto, che non risponde a quel titolo, e che, invece di esporre e di esaminare le relazioni intercedenti tra la Filosofia e la sua storia, considera la posizione e il valore di fatto, che il concetto del sistema filosofico e quello della sua possibilità hanno nelle condizioni odierne del pensiero e del sapere. La Relazione del Prof. Barzellotti può dirsi, quindi, nelle sue linee fondamentali e nell'intento dell'Autore, un esame principalmente storico della mentalità filosofica contemporanea; esame, che però muove e dipende nei suoi presupposti essenziali dal concetto, che il Barzellotti ha esposto, della Filosofia e della funzione, esercitata dal sistema nella vita e nell'organismo del pensiero filosofico

‚V'è infatti — egli dice — un'intima contradizione, inseparabile dall'opera del filosofo, qual'essa ci apparisce, guardata in se stessa e nel suo tipo più alto e più caratteristico, nel suo vero tipo classico: la contradizione, per cui alla totalità di comprensione delle cose e al valore assoluto e definitivo di verità dimostrata, ch'egli (il metafisico) vorrebbe raggiungere una volta per sempre, componendo a sistema

la sua concezione del mondo, contrasta in antitesi recisa la relatività e la limitatezza della mente umana e delle sue condizioni temporanee e finite e di quelle del sapere e della coltura. Il sentimento di questa contradizione non è stato mai così vivo come lo è oggi nell'espressione che gli dà quella che fu giustamente detta la coscienza storica contemporanea; per la quale la relatività e la provisorietà del sistema sono riconosciute e affermate anche da coloro, che pur tentano sistemi nuovi, e credono, — come, per esempio, crede H. Bergson, — di poter conseguire la conoscenza o l'intuizione di alcunchè di assoluto."

E qui l'Autore dice di consentire pienamente nell'opinione del l'illustre filosofo francese, che considera l'opera della Filosofia come tale da non potersi assolvere e compire mai tutta quanta in quella di una sola mente, e la fa consistere in una collaborazione degl'intelletti nella parte più alta del sapere. „Si può dire — prosegue il Barzellotti — che questo concetto dell'impossibilità di conseguire la pienezza del vero, chiudendolo e fissandolo in un sistema assoluto e definitivo, sia comune oggi — venga esplicitamente espresso o no — a quanti filosofi vivono nel loro pensiero la vita del pensiero del nostro tempo."

„Ci sarebbe — dice — da fare un bel libro per spiegare mercè di qual graduale processo d'intimo adattamento alle esperienze del pensiero e della coltura, le menti siano oggi riuscite ad avere della loro capacità di raggiungere il vero e di dimostrarlo un concetto profondamente diverso nel suo significato e nel suo contenuto da quello che ne avevano, molti secoli fa, sui primordî del sapere."

Il grande imperituro valore della Critica del Kant, per cui essa segna l'avvenimento di un'epoca nuova nella storia del sapere, sta principalmente in questo: che le sue conclusioni e i suoi resultati finali „attestano come nella funzione centrale dell'organismo del pensiero filosofico e scientifico si sia ormai prodotto qualcosa di così intimamente nuovo, da doversi dire che ne sia uscito diverso in alcuni suoi tratti anche il tipo mentale del filosofo o, per meglio dire, del metafisico".

Posta così la sua tesi, l'Autore la svolge nella sua Relazione facendo l'esame, critico e storico, a un tempo, degli elementi e dei tratti essenziali costitutivi del tipo mentale del filosofo, del pensatore per eccellenza, quale ce lo presenta l'antichità, quale ci apparisce via via nei principali periodi successivi della Storia della Filosofia

e quale lo fanno oggi diverso per più aspetti da quello che era nella sua forma classica antica, le mutate condizioni della mente contemporanea. La forma classica genuina del tipo mentale del filosofo, quale esce da disposizioni primitive innate allo spirito umano, ci è data nella storia della nostra coltura occidentale solo dai grandi filosofi dell'antichità greca, vissuti in tempi sotto tanti aspetti diversi dai nostri; nei quali l'intima potenza della fede assoluta, eroica, che essi avevano nella possibilità di comprendere e di dimostrare tutto il vero delle cose e di decifrare l'enigma del mondo, trovava nell'animo dei loro discepoli una potenza di fede corrispondente e adeguata. Era ciò che rendeva possibile le scuole, che il Barzellotti chiama — con un immagine — „sistemi planetarî di menti e di anime, gravitanti tutte intorno alla mente e all'anima centrale del maestro". — Il fatto dell'esistenza di tutto un complesso di stati e di disposizioni mentali e morali, che ha reso possibile nell'antichità il discepolato filosofico, in una forma e a un grado di altezza e di potenza, che non ha poi mai avuto più l'eguale nei periodi successivi della storia della Filosofia, viene preso in esame dall'Autore; ed è questo uno dei punti centrali della sua Relazione. Egli crede che per ben comprendere un tal fatto bisogni aver l'occhio a ciò ch'era il fondo e il substrato intimo delle grandi scuole filosofiche antiche, e che si ritrova poi sempre, in varie proporzioni, in quelle di altre età, quando tornino ad avvicinarsi al loro tipo classico. Questo fondo, questo substrato era la religiosità, intesa, come l'Autore la intende, nel suo più alto e vero e intimo senso, come organismo e vita di stati morali interiori costituenti e ispiranti la fede, anche nel campo del pensiero speculativo, e che son necessarî a dargli valore ed efficacia pratica negli animi. E che gliel'abbiano data sempre, ogni qualvolta un vero e grande moto di pensiero metafisico abbia prodotte e fatte vivere, intorno ad uno o a più sistemi, scuole da meritare propriamente questo nome e da paragonare alle antiche, il Barzellotti intende a provarlo, segnalando codesto fatto, il quale, a parer suo, non è stato fin qui messo abbastanza in rilievo dagli storici della filosofia: il fatto, per cui sempre, nei periodi della sua vita più intensa, nelle grandi età organiche, dietro e sotto alle manifestazioni più vigorose e potenti della speculazione sistematica, vi è stata nelle scuole filosofiche una vita religiosa, o, se si vuole, un complesso di stati d'animo affini ai religiosi e da equivalere ai religiosi.

Segue un rapido esame storico dei principali periodi della filoso-
fia moderna guardata da questi aspetti; nel quale l'Autore mira
sopra tutto a mostrare come in essa si contrappongano l'uno all'altro
due gruppi centrali di dottrine metafisiche; l'uno formato dalle scuole
inglesi e francesi dei secoli XVII° e XVIII°, l'altro, a cui appartengono
le dottrine tedesche, dal Leibniz in poi e dal Kant fino agli ultimi
grandi rappresentanti della sua scuola. „E'stata la Germania — dice
il Barzellotti — che ha protratto in pieno secolo XIX° fino a noi, e
quando già era trascorsa ormai pel resto d'Europa, l'età delle grandi
costruzioni metafisiche." E tra le condizioni storiche, le quali, in
tempi anche non lontani da noi, ne resero possibile colà il pieno fiorire
e la vita di grandi scuole filosofiche di tipo affine alle antiche, — con-
dizioni essenzialmente singolari e proprie alla coltura tedesca di
quell'epoca, — una delle prime fu la profonda idealità religiosa, allora
intatta, della nazione tedesca. Venute meno oggi queste condizioni
storiche e con esse l'ambiente favorevole alla vita delle speculazioni
sistematiche e delle scuole, la Germania, ch'era stata nell'età moderna
la terra classica del discepolato, non ha più scuole filosofiche, a cui si
possa con verità dare questo nome. L'Autore si ferma a descrivere
dandone gl'indici più caratteristici, lo stato, in cui è oggi la Filosofia
in Germania; — ove, fra le molte e varie direzioni e correnti del
pensiero filosofico, non si può dire vi sia un'unica dottrina, che raccolga
intorno a sè un numero notevole di veri seguaci e discepoli. Si accordano
nel constatare questo fatto — che, del resto, si verifica ovunque in
Europa e fuori, — tutti coloro — e sono molti — che oggi in Ger-
mania hanno scritto delle condizioni del pensiero filosofico.

E qui il Barzellotti si avvia a mettere in rilievo quello che a lui
sembra essere il resultato finale delle sue considerazioni critiche e
storiche intorno ai tratti costitutivi della mentalità filosofica con-
temporanea; — tratti che gli appariscono, non precarî, ma durevoli e
facienti parte ormai della struttura intellettuale del nostro pensiero.
In esso, qualcosa ha cessato di esistere e di avere valore di fatto così
nell'individuo come nell'intera vita della coltura, e non lo riacquisterà
più (ed è, giova notarlo, la sostanza di ciò che la Critica del Kant ha
distrutto per sempre): la fede ad oltranza nella possibilità di fissare
e di chiudere tutto il vero in un sistema assoluto definitivo,
opera di una sola mente, che si dia e possa valere e imporsi come
l'ultima parola del sapere umano. Con questa fede è venuto e vien meno

ogni giorno più il tipo mentale classico del filosofo, del metafisico, del costruttore di idee, del sistematico per eccellenza, intorno alla cui dottrina e alla cui persona possa, come un tempo intorno a quella dei grandi pensatori elleni, accogliersi e vivere una vera e propria scuola, eguale o affine di tipo alle antiche. A produrre questo effetto, di capitale importanza per l'organismo del pensiero filosofico contemporaneo, hanno concorso due fatti, a cui si può dire sia andata a riuscire, nei suoi portati decisivi, la storia della speculazione moderna: l'uno è il declinare, lo sparire che fa sempre più nei pensanti la disposizione a sentire e a professare la religiosità, come implicante una concezione del mondo e della vita, creduta e seguita quale sistema positivo e definitivo e da inquadrarvi la condotta morale. Il venir meno della fede nella verità della religione come sistema, è, secondo l'Autore, una tra le condizioni, che oggi, nell'ambiente morale e sociale, in cui e di cui vive il pensiero filosofico, tendono a togliere sostegno e aria respirabile a quella stessa fede razionale nell'esistenza e nella validità di un vero assoluto, che fa sorgere ed alimenta i grandi sistemi e la loro vita nelle scuole. L'altro fatto, di cui si risente tutta la costituzione e l'opera del pensiero filosofico contemporaneo, è la parte determinante e decisiva, che vi ha, come suo elemento integrante, lo spirito scientifico e positivo, a cui si unisce, aumentandone l'efficacia con l'acuirla e disciplinarla, lo spirito critico. Il Barzellotti mostra come la presenza e l'azione di questi due elementi (essenziali ormai alla mente moderna) in tutte o in quasi tutte le direzioni e le correnti, che s'incontrano nella filosofia contemporanea, siano il tratto più caratteristico della sua fisonomia odierna. Da ciò viene una delle sue tendenze dominanti: il suo repugnare dai procedimenti a-priori e dalle costruzioni sistematiche; l'essere essa penetrata tutta quanta da questo concetto, anzi da questo presupposto fondamentale: che il vero non deve pensarsi come qualcosa che possa mai esserci dato una volta per sempre o avventurosamente conquistato con un'audace presa di possesso o per via di un colpo di genio, ma che esso è invece un perpetuo processo di approssimazione ad un termine ideale, impossibile a conseguirsi mai tutto dal nostro pensiero relativo e finito. „Arrivare, (secondo l'espressione di Galileo), a intendere il tutto, è, come il Galilei stesso diceva, impossibile anche ai più speculativi ingegni; giungere all'intera cognizione anche di una sola cosa, sebbene

minima in natura, — sarebbe la stasi finale e la estinzione de pensiero umano.

L'Autore conchiude queste considerazioni non negando ogn valore ai sistemi, ma riconoscendo come fatto storicamente innegabil la funzione istrumentale, che ad essi spetta nel lavoro comune dell menti e nell'economia dell'opera generale del pensiero. Essi son impalcature e céntine, che servono ad inalzare sempre più in alt l'edificio del sapere e a voltarne le arcate immense, e che, compiuto loro ufficio, si levano via, si sostituiscono con altre, a mano a man che il grande edificio cresce e si allarga e si apre in nuove ali e s svolge in un disegno sempre più ampio.

„Poichè" — sono le ultime parole della Relazione — se le line maestre di questo immenso disegno restano sempre le medesime nell loro direzioni fondamentali, — date dalla struttura e dalle eterne esigenz del pensiero umano, che fabbrica e adatta a sè stesso, d'epoca in epoca la propria dimora, — queste linee sono però, nel loro allargarsi e com plicarsi, suscettibili di svolgimenti sempre nuovi e più ricchi e pien di un senso sempre più alto e profondo e accennano ad una sistemazion ideale sempre più stretta e coerente e a fastigî e a cime sempre pi sublimi e aperte a visioni ispiratrici."

„Gli operai del grande edificio, il fior fiore dell'intelligenza uman — e parecchi dei maggiori ne sono stati gli eroi e i martiri — passan con l'opera loro, pur lasciandovi — i veramente grandi, i veri filoso — traccie e resultati imperituri dell'originalità del loro genio, di c l'edificio s'impronta durevolmente e s'integra d'epoca in epoca. Attr verso i sistemi, il sapere umano va, procede, ascende semp più alto verso il sistema, impossibile a compiersi, a coronarsi m tutto in una sua ultima cima, capace però di raccogliere in sè nei seco nelle varie forme progressive della coltura, una somma sempre p larga e persistente di vero e di perfezionamenti morali umani."

„La Filosofia è ormai, al pari della scienza, una grande e incessan collaborazione della parte più eletta dello spirito umano.

II.

er kategorische Imperativ gegenüber einer Mehrheit von Sittengesetzen.

Von

Amtsrichter Dr. **Boden** in Hamburg.

§ 1. Die Ableitung eines letzten Zieles.

Kant hat in seinem kategorischen Imperativ dem sittlichen Leben ne allgemeingültige Grundlage gefunden. Diese Grundlage ist allerngs, wie er selbst wiederholt erklärt, rein formaler Natur; es erhebt h deshalb die Frage, wie sich aus diesem rein formalen Grundprinzip aterielle sittliche Normen ableiten lassen. Insonderheit wird es h fragen, ob durch jenes Grundprinzip ein bestimmtes materielles ttengesetz eindeutig gegeben ist, oder ob vielmehr mehrere inhalth verschiedene Sittengesetze sich mit ihm vertragen. Daß Kant lbst mit dieser letzteren Möglichkeit gerechnet hat, ist kaum annehmen. Das würde sich nicht mit seiner Anschauung, daß das ttliche etwas Selbstverständliches sei, vertragen, einer Anschauung, r er in der praktischen Vernunft § 8 Ausdruck gibt: „Was das ttengesetz gebietet, ist für den gemeinen Verstand ganz leicht und ne Bedenken einzusehen". „Was Pflicht sei, bietet sich jedermann on selbst dar". Diese Selbstverständlichkeit der einzelnen sittchen Norm hat wenigstens deren Eindeutigkeit zur Voraussetzung; enn man verschieden über sie denken kann, wenn sie also zweifelaft ist, so kann sie nicht selbstverständlich sein.

Nun begegnet die Ableitung materieller sittlicher Normen aus em formalen Grundprinzip aber doch erheblichen Schwierigkeiten. o wollen denn auch einige Ethiker, wie Bauch[1]), Hensel[2]) und Münster-

[1]) Glückseligkeit und Persönlichkeit, S. 27 ff.

[2]) Hauptprobleme der Ethik, S. 47 ff.

berg[3]) dem Sittengesetz einen materiellen Inhalt überhaupt a sprechen; es soll lediglich darauf ankommen, daß die Handlung a pflichtgemäßer Gesinnung geschieht.

Andere knüpfen an Kants Idee der Selbstverständlichkeit d Sittlichen an; dieser Standpunkt ist am klarsten von Brentan vertreten, der das Sittengesetz aus der unmittelbar evidenten Einsic der Richtigkeit ableitet. Diesem Standpunkt nahe verwandt die Ableitung der Moral rein aus dem Gewissen, wie sie z. B. v Becher[5]) vertreten wird. Wieder andere bringen außer dem kat gorischen Imperativ noch ein weiteres Prinzip in Ansatz, so Schwar die Idee des synthetischen Vorziehens, Windelband[7]) den Kult begriff. Alle diese gelangen dann zu einem eindeutig bestimmt Sittengesetz; zu einem solchen gelangen auch rein auf Grund d kategorischen Imperativs, unter sich in naher Verwandtschaft, Cohen und Natorp[9]). Die Eindeutigkeit des Sittengesetzes betonen, ab von anderen Standpunkten aus, u. a. auch Lipps[10]), Döring[11]) u Zenker[12]).

Diesen Versuchen, das Sittengesetz als ein eindeutiges ab leiten, ließe sich wohl die Frage gegenüberstellen, was denn aus d kategorischen Imperativ würde, unter der Annahme einer Mehrh von Sittengesetzen. Die Worte des kategorischen Imperativs schließ augenscheinlich eine solche Annahme nicht ohne weiteres aus; de die Vorstellung mehrerer inhaltlich verschiedener allgemeiner Gese gebungen enthält an sich keinen Widerspruch; eine allgemeine Gese gebung ließe sich in verschiedenen Durchführungsformen denk Diese Mehrgestaltigkeit des Sittengesetzes hat nichts zu tun mit d Annahme, daß das Sittengesetz überhaupt des materiellen Inha entbehre, und daß die pflichtgemäße Gesinnung sittlich das all

---

3) Ursprung der Sittlichkeit, S. 30 ff.

4) Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis Nr. 19, S. 13 ff., insbesond Nr. 27, S. 21.

5) Die Grundfrage der Ethik, S. 52.

6) Das sittliche Leben, S. 42.

7) Präludien, S. 311.

8) Ethik des reinen Willens.

9) Sozialpädagogik, S. 107 ff.

10) Die ethischen Grundfragen, S. 1.

11) Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre, S. 60.

12) Soziale Ethik 1905, S. 39.

usschlaggebende sei. Diese Annahme ist mit dem kategorischen nperativ kaum noch verträglich, wie denn auch Hensel[13]) diesen usdrücklich preisgibt. Auch hat, wie Schwarz[14]) ausführt, Kant lbst die gute Gesinnung keineswegs schlechthin zum ausschlag-benden Kriterium gemacht. Eine allgemeine Gesetzgebung, wie e der kategorische Imperativ unterstellt, kann natürlich niemals hlechthin inhaltslos sein. Die hier in Frage stehende Mehrgestaltig-eit des Sittengesetzes hat aber ebenfalls nichts zu tun mit der fak-schen Vielgestaltigkeit sittlicher Normen, mit der uns die Ethno-gie bekannt gemacht hat. Diese faktische Vielgestaltigkeit tut er Einheitlichkeit des Sittengesetzes an sich noch keinen Abbruch; an kann die Abweichungen immer entweder als mehr oder weniger roße Verirrungen oder aber als Entwickelungsformen zu einem einheit-chen Sittengesetz hin auffassen. Was hier in Frage steht, ist nicht-as faktische Vorhandensein einer Vielgestaltigkeit, sondern die erechtigung zu einer solchen Vielgestaltigkeit.

Die Schwierigkeiten unserer modernen Ethik, die durchaus uf Kant zurückgeht, beruhen nicht zum wenigsten darauf, daß ants Ethik von zwei verschiedenen Prinzipien getragen wird, die icht miteinander verträglich sind, wenn man sie ganz zu Ende denkt. uf der einen Seite steht das Prinzip des guten Willens, das in den ft zitierten ersten Worten der Grundlegung zur Metaphysik der itten seinen klassischen Ausdruck gefunden hat; auf der anderen eite steht der kategorische Imperativ. Der gute Wille ist Sache des efühls, der kategorische Imperativ ist ausgesprochenermaßen Sache er Vernunft. Wenn der gute Wille allein ausschlagebend sein soll, o darf es auf Vernunft und Einsicht für die sittliche Beurteilung chlechterdings nicht ankommen. Wenn es aber ein Gebot der Ver-nunft zu befolgen gilt, so ist umgekehrt die Einsicht nicht zu ent-behren, und der gute Wille allein reicht nicht aus. So muß man ent-weder die Ausschließlichkeit des guten Willens oder die Vernunft-gemäßheit des Handelns aufgeben. Eine Vermittlung ist nur in der Weise möglich, daß man annimmt, der gute Wille treffe auch ohne Zuhilfenahme der Vernunft, also instinktiv, das der Vernunft Ent-sprechende. Für diesen Standpunkt werden sich aber nur schwer

[13]) Hauptprobleme der Ethik, S. 47 ff.

[14]) Das sittliche Leben, S. 16.

Gründe finden lassen, wenn man eingesehen hat, daß das Sittenges im ganzen ein Postulat unserer Vernunft sein kann, ohne d deshalb auch die einzelnen sittlichen Normen oh weiteres gegeben und selbstverständlich sein müssen. So ist de auch in der modernen Literatur eine starke Opposition gegen Zurückführung des Sittlichen rein auf Gefühl und Instinkt vorhand Die Haltlosigkeit der Theorien, die im Gefühl das charakteristis Moment des Sittlichen entdecken wollen, betont insbesondere St dinger[15]); sehr energisch bekämpft das instinktive sittliche Hand ferner Georg von Gizycki[16]), und auf die Notwendigkeit der ri tigen Einsicht weist mit Entschiedenheit Döring[17]) hin; sehr bea tenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführung von Laßwitz[18]) über die Überlegenheit der Vernunft gegenüber d Gefühl. Gegen den Standpunkt Kants von der Selbstverständli keit des Sittlichen führt Paulsen[19]) eine Reihe recht einleuchten Beispiele ins Feld. Trotzdem steht das tägliche Leben noch üb wiegend auf dem Standpunkt, daß auf moralischem Gebiet der g Wille ausreichend sei, wird dadurch aber leicht zu recht bedenklic Konsequenzen geführt. Wenn das Sittliche ohne weiteres klar u selbstverständlich ist, so entspringt jede fremde Handlung, die d eigenen sittlichen Gefühl widerstreitet, aus bewußtem bösen Will so unterstützt diese ethische Theorie die natürliche Neigung Menschen, überall gleich den Schuft oder den Verbrecher zu witte Wie sie aber zur Strenge gegen andere verleitet, so umgekehrt Milde gegen sich selbst. Wie oft wird ein verkehrtes und au moralisch tadelnswertes Handeln damit entschuldigt: „Ich meinte doch gut mit ihm", „Ich wollte doch nur sein Bestes"[20]). Es erkl sich das daher, daß bis auf einige zweifelhaften Ausnahmefälle je augenscheinlich immer nur das tut, was er in dem Augenblick weitesten Sinne für gut hält. Insofern entspringen in der Tat a oder wenigstens fast alle Handlungen aus einem guten Willen. I

---

[15]) Ethik und Politik, S. 28.

[16]) Moralphilosophie, S. 39 ff.

[17]) Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre, S. 45, S. 2

[18]) Wirklichkeiten, S. 198—220.

[19]) Ethik, S. 351.

[20]) Vgl. A. Döring, Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenleh S. 46.

verschiedenen Arten des Guten auseinander zu halten, ist aber in der Theorie sehr schwer und in der Praxis noch viel schwerer. So führt die Theorie des guten Willens in der Praxis des Lebens zu wenig brauchbaren Resultaten. Es spricht sich das auch darin aus, daß ein so konsequenter Vertreter dieser Theorie wie Hensel[21]) das praktische Verhalten, insbesondere die von der Rechtsordnung und der Sitte verhängten Strafen von der Moralität des Betroffenen gänzlich loslöst; und daß Münsterberg[22]) die sittliche Handlung keineswegs schlechthin für wertvoller erklärt als die Neigungstat und mit einer völligen Ausscheidung des Sittlichen als Ziel der Gesamtentwickelung rechnet.

Lassen wir nun die Theorie des guten Willens auf sich beruhen, und wenden wir uns der Begründung der Moral auf die Vernunft, wie sie im kategorischen Imperativ ihren Ausdruck gefunden hat, zu, so erhebt sich auch hier ein Bedenken, das schon in der griechischen Philosophie gegen die mit Kant verwandten Stoiker geltend gemacht wurde. Wer wie die Stoiker alle Neigungen ausschalten und nur nach der Vernunft leben will, dem zerfließen schließlich alle inhaltlichen Bestimmungen, und es bleibt ihm kein Material mehr, an dem sich die Vernunft betätigen könnte. Wenn die Vernunft gebietet, alle Neigungen zu bekämpfen, also nicht etwa nur die sinnlichen, sondern auch die geistigen, den Willen zum Wert, den Geselligkeitstrieb, schließlich auch das Mitgefühl und den Erkenntnistrieb, so entdeckt man am Ende, wenn man den Kampf mit Erfolg geführt hat, daß man nun überhaupt keinen Grund zum Handeln mehr hat, und daß die Vernunft nichts mehr vorfindet, worauf sie regulierend einwirken könnte. Es zeigt sich, daß die Vernunft allein nicht in der Lage ist, dem Handeln letzte Ziele zu setzen; ihr Wesen besteht vielmehr darin, für ein gegebenes Ziel die Mittel zu finden. Wohl mag sie einzelne Ziele als eitel darlegen, indem sie auf andere wichtigere Ziele hinweist, die durch das Streben nach jenen verfehlt werden würden. Aber ihr Hinweis ist nur dann von Bedeutung, wenn diese anderen Ziele wirklich schon von sich aus dem Menschen wichtiger sind. Sie vermag die Ziele wohl begrifflich festzulegen, aber sie vermag sie nicht als Ziele zu schaffen. Wer fragen würde, warum

---

21) Hauptprobleme der Ethik, S. 61 ff.
22) Ursprung der Sittlichkeit, S. 99 ff.

man denn die letzten von ihr angesetzten Ziele erstreben solle, dann würde sie die Antwort schuldig bleiben. Insofern hat Schwarz[23] ganz recht, wenn er die Vernunft nicht für fähig erklärt, dem Willen die letzten Normen zu geben.

Also muß der Vernunft das von ihr zu bearbeitende Material, die letzten von ihr zu erstrebenden Ziele, doch schließlich wieder auf außervernünftige, irrationale Weise gegeben sein. Wir wollen das Irrationale, auf dem die Ziele in letzter Linie beruhen, als Trieb oder Neigung bezeichnen. Aus dem Trieb oder der Neigung entspringt sowohl das Fühlen wie das Begehren, die ihrerseits, eben als das Irrationale, der Vernunft gegenüber eine Einheit bilden. Es liegt ein eigentümlicher Wert der Triebe darin, daß die Vernunft ihrer als Material bedarf, um sich betätigen zu können. Dieses Material kann der Vernunft in mannigfach wechselnder Weise gegeben werden, da die Triebe sowohl nach ihren Objekten wie in ihrem Stärkeverhältnis zu einander mannigfach variieren. Die Vernunft muß das ihr von den Trieben gebotene Material so nehmen, wie es ihr gegeben ist, und sie erfüllt ihre Aufgabe um so besser, je mehr sie sich allen Einzelheiten ihres Materials anpaßt und ihnen Rechnung trägt. Dabei kann es ihr allerdings von Vorteil sein, wenn sie zunächst das Triebleben im ganzen einer zusammenfassenden Betrachtung unterwirft und sich so der Gesamtheit ihrer Aufgabe bewußt wird. Indem so die Vernunft alle Ziele unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfaßt, erhält sie den Begriff eines unbedingt letzten Zieles, der aber rein formal ist, und aus dem irgend eine praktische Betätigung im einzelnen nicht entspringen kann. Es entstehen auf diese Weise die Begriffe des Glücks und der Lust, beide dadurch unterschieden, daß das Glück das Ziel rein objektiv bezeichnet, während die Lust, gleichbedeutend mit Glücksgefühl oder Glückseligkeit, die subjektive Reflexion über den Zustand des Glücks bezeichnet.

Damit haben wir ein Problem berührt, das seit den Tagen des Plato und Aristoteles die Philosophie in Atem gehalten hat, nämlich ob die Lust das letzte Ziel alles Strebens oder, wie die Griechen sagten, das höchste Gut sei. Von Grund aus erörtert wird diese Frage in Platos Philebos. Plato fragt hier, ob die Vernunft oder die Lust das höhere Gut sei, und beantwortet diese Frage mit der Ausführung,

---

[23]) Das sittliche Leben, S. 43 ff.

daß die Lust ohne Vernunft, d. h. die bewußtlose Lust gänzlich wertlos sei. Wenn man aber so der Lust das Bewußtsein nimmt, so beraubt man sie damit eines wesentlichen Merkmals; denn Lust bedeutet eben das Bewußtsein der befriedigten Neigung oder des erreichten Zieles. Die moderne Philosophie hat sich vielfach dahin entschieden, daß das Ziel nicht die Lust sei, sondern das, woran man Lust findet[24]). Das kann aber nur so lange gelten, als man dieses sein Streben nicht selbst wieder zum Gegenstand der Reflexion macht. Wird man sich des Gemeinsamen aller erstrebten Objekte bewußt, so gewinnt man damit den Begriff der Lust als des schlechthin letzten Zieles. Nun braucht es allerdings zu dieser abschließenden Reflexion durchaus nicht immer zu kommen, und insofern ist gewiß nicht immer die Lust das letzte Ziel des Handelns. Je instinktiver das Handeln erfolgt, um so weniger ist die Lust sein Ziel. Der Soldat, der instinktiv dem Kommando gehorcht, der Beamte, der sich scheut, von dem gewohnten Formular abzuweichen, denken gewiß nicht an ein Lustgefühl als Ziel ihres Handelns. Auch die Befriedigung des Hungers etwa kann ohne den Gedanken an ein daraus erwachsendes Lustgefühl erfolgen, zumal die Frage, ob man ißt, um zu leben, oder aber aus Vergnügen am Essen, vielleicht einer verschiedenen Beantwortung fähig wäre. Entscheidet man sich jedoch dahin, daß man aus Vergnügen am Essen ißt, so bildet auch die Lust bereits das letzte Ziel des Handelns. In dem Zustand des nicht zur vollen Klarheit gelangten Handelns befindet sich nun aber gerade nicht selten dasjenige Handeln, das wir als moralisch anzusprechen pflegen[25]). Man fühlt in sich den Trieb, einer inneren Stimme, einem instinktiven Gefühl, eben dem, was man Gewissen nennt, zu folgen, ohne daß man weiß, warum, und ohne daß man danach zu fragen wagt. Hier

[24]) So Natorp, Sozialpädagogik, S. 41. Paulsen, Ethik, S. 247 ff. Schwarz. Das sittliche Leben, S. 31—32. Gute Gründe gegen diese Anschauung gibt insonderheit Schuppe, Grundriß der Ethik und Rechtsphilosophie, S. 18, S. 26 ff., sowie auch Becher, Die Grundfrage der Ethik, S. 130 ff. Vgl. ferner zu diesem Punkt Lipps, Die ethischen Grundfragen, S. 6, S. 72. Fred Bon, Über das Sollen und das Gute, S. 91; Gizycki, Moralphilosophie, S. 91; v. Ehrenfels, Werttheorie und Ethik, Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. 1893, S. 93 ff., S. 471, System der Werttheorie, S. 24 ff.

[25]) Nicht mit Unrecht bemerkt Fred Bon, Über das Sollen und das Gute, S. 94, daß bei den von Kant als moralisch bezeichneten Handlungen die Vernunft am wenigsten eine Rolle spielt.

kann allerdings von der Lust als letztem Ziel nicht die Rede sein, aber eben nur deshalb nicht, weil die Reflexion an einer bestimmten Stelle abgebrochen wird, weil die Vernunft ihre Funktion, immer wieder nach den Gründen zu fragen, an dieser Stelle eingestellt hat. Nun soll gewiß nicht geleugnet werden, daß das instinktive Wollen gelegentlich im Interesse der Sittlichkeit wirken kann. Im allgemeinen aber wird man nicht vergessen dürfen, daß das Bewußtsein das für den Menschen Typische und gleichzeitig das ist, womit er seinen Kampf ums Dasein ausficht, und worauf seine Herrschaft über die Umwelt beruht. Die Entwickelung des Bewußtseins zu immer höheren Graden und zu immer neuen Begriffen im Interesse der Sittlichkeit prinzipiell aufzuhalten, wäre deshalb ebenso bedenklich wie unmöglich. Das Bewußtsein drängt mit innerer Notwendigkeit aus sich selbst heraus unaufhaltsam nach höherer Entfaltung und läßt sich auf die Dauer die Frage nach den Gründen doch nirgends abschneiden. Und alles in allem hat sich die Menschheit dabei auch ganz gut gestanden und im allgemeinen Schaden davon gehabt, wenn es gelang, diesen Prozeß gelegentlich aufzuhalten. Geht dieser Prozeß aber weiter und steigert das Bewußtsein sich zu immer höherer Klarheit, so muß sich das instinktive Gefühl immer mehr verlieren und als sittlicher Ratgeber immer unbrauchbarer werden. Dann muß aber die Lust immer mehr das klar erkannte letzte Ziel alles Strebens werden und das sittlich wertvolle Handeln nicht minder aus dieser Quelle fließen als das sittlich tadelnswerte. Dabei ist der Begriff der Lust nun nicht etwa auf das positive Lustgefühl zu beschränken, sondern im Sinne der „R i c h t u n g" zu verstehen, so daß auch ein Minus an Unlust darunter fällt; die größtmögliche Lust, die das notwendige Ziel bildet, kann sich absolut genommen immer noch als Unlust charakterisieren. Des weiteren ist der Begriff der Lust noch von jedem materiellen Inhalt frei und bezeichnet lediglich das Bewußtsein des, soweit möglich, erreichten Zieles oder befriedigten Triebes, sowohl des moralisch gebilligten wie des gemißbilligten. Positive Normen können wir also aus der vorstehenden Betrachtung unmittelbar keinesfalls gewinnen. Nur das ergibt sich aus ihr, daß wir einem Menschen, je mehr er sich mit vollem, klarem Bewußtsein zu entscheiden in der Lage ist, um so weniger eine Handlung zumuten dürfen, bei der nicht ein Überschuß von Lust für ihn herausspringt. Daraus ergibt sich aber weiter, daß die moralische Tat ihr Wesen

nicht in dem Mangel der in Aussicht stehenden Lust haben kann; die aus ihr erwachsende Lust kann aber vielleicht eben in dem Freisein von Gewissensbissen bestehen.

§ 2. Glücksethik und Wertethik. Die abstrakte Wertung.

Wo bleibt nun aber überhaupt die Möglichkeit ethischen Handelns, wenn bei klarer Vernunft doch immer nur die eigene Lust als Ziel alles Strebens in Frage kommen kann? Soll nun das sittliche Handeln darin bestehen, daß man seine eigenen Neigungen in möglichst geschickter Weise befriedigt? Dieser Frage gegenüber gilt es eine Unterscheidung zu treffen, die für die Ethik von grundlegender Bedeutung ist, die aber in der Wissenschaft nicht immer in genügender Schärfe im Auge behalten wird. Es gibt zwei Arten der Ethik; beide lassen sich als Antwort auf die Frage: „Was soll ich tun?" darstellen[26]); aber das Sollen hat bei beiden einen ganz verschiedenen Sinn[27]). Im einen Falle wird das Ziel des Sollens rein durch das eigene Wollen bestimmt, d. h. das Ziel ist das eigene Glück; denn die möglichste Befriedigung des eigenen Wollens nennen wir eben Glück. Diese Ethik, die wir als Glücksethik bezeichnen wollen, bedeutet also für den einzelnen einen Ratgeber[28]), wie er zu seinem eigenen Glücke gelangen kann. In der anderen Ethik wird das Sollen anderweitig bestimmt gedacht; das Ziel ist ein anderes als schlechthin das eigene Wollen. Mit dieser negativen Charakterisierung müssen wir uns zunächst begnügen; denn das Ziel, das hier zugrunde gelegt wird, ist an sich ganz willkürlich; es kann etwa in dem Willen eines höchsten Wesens, in dem Willen eines Herrschers, in dem Glück einer bestimmten Menschengruppe, der ganzen Menschheit, aller Lebewesen, schließlich auch in einem Teil des eigenen Willens, nämlich etwa in dem nur durch die Vernunft bestimmten, von Neigungen unabhängigen, eigenen Willen, — unbeschadet der Frage, ob es einen

---

[26]) Über den vielfachen Sinn dieser Frage vgl. Fred Bon, Über das Wollen und das Gute.

[27]) Dieselbe Einteilung der Ethik wie hier s. auch bei Paulsen, System der Ethik, S. 247; Wahle, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende, S. 499, der Interessen-Ethik und Ideal-Ethik unterscheidet, und Döring, Geschichte der griechischen Philosophie, Bd. I S. 326.

[28]) Ebenso Wahle, a. a. O., S. 499. Etwas anders Bon, a. a. O. S. 59 ff.,

solchen gibt — bestehen. Wesentlich ist allein der negative Umstand, daß das Sollen nicht mit dem eigenen Wollen zusammenfällt. Indem sich daraus die Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen Sollen und Wollen ergibt, wird das Sollen zu einem Maßstab für das Wollen, und es erwächst so die Idee eines Wertes des Wollens, der sich nach dem Maße seiner Übereinstimmung mit dem Sollen bestimmt. Die Idee des Wertes läßt sich auch folgendermaßen entwickeln: Indem dem Wollen ein Ziel gegenübertritt, das nicht schlechthin sein eigenes ist, wird es zu einem Mittel für dieses Ziel, und es tritt damit unter den Gesichtspunkt der Brauchbarkeit, d. h. des Wertes, für dieses Ziel. Da der Begriff des Wertes für diese Art Ethik von zentraler Bedeutung ist, so wollen wir diese Ethik als Wertethik bezeichnen. Diese beiden Arten der Ethik müssen durchaus auseinander gehalten werden; ihre Ausgangspunkte sind ganz verschieden, und man hat kein Recht zu der Annahme, daß sie in ihren Resultaten wieder zusammenlaufen sollten, vielmehr wäre das ein überraschendes und einer besonderen Erklärung bedürftiges Ergebnis. Die getroffene Unterscheidung setzt uns nun aber auch in den Stand, die oben aufgeworfene Frage zu beantworten. Im Sinne der Glücksethik ist in der Tat das Handeln am sittlichsten, das die eigenen Neigungen in der geschicktesten Weise befriedigt. Allein diese Feststellung ist von keinerlei Interesse, und es erwächst kein sittlicher Wert aus ihr; denn Wert hat etwas eben nur, soweit es als Mittel für einen anderweitigen Zweck in Frage kommt, nicht aber soweit es Selbstzweck ist. Im Sinne der Wertethik aber ist es an sich ganz gleichgültig, wonach man strebt, und was man für sich erreicht, wenn nur das Ziel, das die Wertethik gesetzt hat, gleichzeitig mit verwirklicht wird; das Ziel der Wertethik und das eigene Ziel sind im Prinzip ganz heterogen und haben nichts miteinander zu tun; ihre Erreichung und Verfehlung stehen in keinerlei notwendigem Zusammenhang. Die Frage nach dem sittlichen Wert läßt sich deshalb nicht danach entscheiden, ob jemand eine Handlung um der eigenen Lust willen vorgenommen hat, oder ob er das nicht getan hat, sondern es bedarf anderer Kriterien dafür. Die moderne Wissenschaft hat sich nun im Anschluß an Kant fast ausschließlich mit der Wertethik befaßt, und auch wir beschäftigen uns im folgenden nur mit ihr, weil die hier aufgeworfene Frage nur auf sie Bezug hat; im übrigen ist die Bedeutung der Glücksethik an sich keine geringere als die ihrige.

Während nun in der Glücksethik das Ziel unverrückbar feststeht, indem als solches nur das eigene Wohlergehen in Frage kommt, und Differenzen nur bezüglich der Mittel möglich sind, muß der Wertethik auch das Ziel erst gegeben werden. In gewissem Sinne am natürlichsten kann es scheinen, das Wohl der ganzen Menschheit als Ziel anzusetzen. Allein einerseits liegt kein Grund vor, die anderen Lebewesen prinzipiell auszuschließen[29]); andererseits hat es sich noch kein Sittengesetz nehmen lassen, zwischen Näher- und Fernerstehenden einen wesentlichen Unterschied zu machen, so daß man kaum umhin kann, diesen Unterschied als einen natürlichen anzusehen und das Wohl aller Menschen als alleiniges Prinzip dann doch nicht ausreicht[30]). Wenn nun auch andere Prinzipien, wie das Gebot eines Gottes oder die menschliche Vernunft, in letzter Linie auf das Wohlergehen von Menschen als leitenden Grundgedanken zurückweisen, so ist doch das Wohlergehen einer bestimmten Gruppe von Menschen oder aber das Wohl aller Lebewesen für die Vernunft ein ebenso legitimes Ziel wie das Wohl der ganzen Menschheit. Ergibt sich aus dieser Verschiedenheit des Zieles notwendig eine totale Verschiedenheit der wertethischen Normen, so potenziert sich diese Verschiedenheit noch dadurch, daß auch hier die Wege zu diesen Zielen verschieden gewählt werden können, ohne daß sich mit unseren menschlichen Mitteln ein unbedingter Vorzug des einen vor dem anderen feststellen ließe. Insonderheit können die Meinungen über das, was das wahre Wohl der Menschen ist, sehr weit auseinander gehen; je nach den eigenen Neigungen und Gewohnheiten und den eigenen Erfahrungen über fremde Neigungen und Gewohnheiten wird man bald die Befriedigung des einen, bald die des anderen Triebes für notwendiger halten und, wo die Befriedigung aller Triebe nebeneinander eine Unmöglichkeit ist, bald bezüglich des einen, bald des anderen einen Verzicht fordern. Eine exakte Entscheidung, welcher Trieb eher der Befriedigung bedarf, ist bei der Mannigfaltigkeit und in gewissem

---

29) Über Pflichten gegen Tiere vgl. u. a. Becher, Die Grundfrage der Ethik, S. 121; Döring, Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre S. 111 ff., Aars, Gut und Böse, S. 138.

30) Eine weitere Differenz ergibt sich auch noch aus der Art der Verteilung des Glücks; wie Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/93, Bd. I, S. 325 ff. zutreffend ausführt, ist die gleiche Verteilung durchaus nichts Selbstverständliches.

Sinne Regellosigkeit des menschlichen Trieblebens kaum jemals möglich. So haben wir allen Anlaß, mit einer Reihe verschiedenartiger Moralsysteme zu rechnen, die vor dem Forum der Vernunft alle ihre Berechtigung haben, und von denen vom Standpunkt der Vernunftgemäßheit keines einen Vorzug verdient. Unsere ursprüngliche Frage ist nun die: Was wird dieser Mannigfaltigkeit möglicher Moralsysteme gegenüber aus dem kategorischen Imperativ? Behält er auch ihnen gegenüber noch einen Sinn? Wenn wir das Wesen des kategorischen Imperativs in der Vernunftgemäßheit des Handelns finden, so ist allerdings eine Ableitung des positiven Sittengesetzes aus ihm als alleinigem Prinzip nicht möglich, weil die letzte Grundlage jedes positiven Sittengesetzes nach dem Gesagten eine teils willkürliche, teils von Neigungen, Gewohnheiten und Erfahrungen abhängige, also mehr oder weniger irrationale ist. Aber wenn sich das einzelne positive Sittengesetz auch aus dem kategorischen Imperativ nicht ableiten läßt, so könnte es doch an ihm gemessen und aus ihm korrigiert werden[31]. Wenn es nämlich auch eine Fülle von Sittengesetzen geben kann, die dem kategorischen Imperativ entsprechen, so können doch anderseits auch die positiven Moralsysteme in ihrer Durchführung in einem mehr oder weniger starken Widerspruch zu ihm stehen. Diesen Widerspruch gilt es dann aufzudecken und zu beseitigen und mit Rücksicht auf diesen Widerspruch kann das betreffende Moralsystem als minderwertiger erscheinen.

Aber es kommt noch eine weitere Bedeutung des kategorischen Imperativs in Frage. Es fragt sich, welchen Sinn er gegenüber der Mannigfaltigkeit von Moralsystemen für den einzelnen Menschen hat. Auch diesem kann er nicht mehr schlechthin als absoluter Leitfaden dienen. Denn es vertragen sich in jedem Falle eine ganze Reihe von Handlungsweisen mit ihm, und eine eindeutige Entscheidung ist aus ihm allein niemals zu gewinnen. Aber auch als Wertmaßstab kann er gegenüber dem einzelnen nicht ohne weiteres in Frage kommen. Denn der einzelne hat seinen Wertmaßstab zunächst an dem ein-

---

[31]) Dieses Problem, nämlich das Messen eines einzelnen positiven Sittengesetzes an einem allgemeingültigen Maßstab, steht auf derselben Linie wie Rudolf Stammlers Beurteilung des gesetzten, positiven Rechts nach dem Maßstab der Richtigkeit in „Die Lehre vom richtigen Recht", Berlin 1902, S. 27, S. 29, S. 37, S. 50, S. 605, S. 620.

elnen, positiven Sittengesetz, dem er untersteht; sein sittlicher Wert ichtet sich zunächst danach, wie er dieses Sittengesetz befolgt. Nun ommt allerdings in Betracht, daß dieses Sittengesetz sich vor dem orum des kategorischen Imperativs vielleicht als ein mangelhaftes weist, insofern es in seiner Durchführung der Vernunft nicht entpricht. Diese Möglichkeit liegt sogar keineswegs so sehr fern; denn elten ist ein Sittengesetz aus einer einheitlichen Idee erwachsen; eistens ist es das Ergebnis von allerhand Kompromissen; und das rationale, das ihm an sich zugrunde liegen muß, ist oft in der Durchihrung stärker als notwendig wäre. Daraus erwächst dem einzelnen as Bedürfnis, sein Verhalten nicht nur an einem einzelnen, posiiven Sittengesetz, dem er sozusagen zufällig untersteht, sondern n einer überlegenen sittlichen Idee zu messen. Es kommt hinzu, aß das Sittengesetz, dem der einzelne jeweils untersteht, keineswegs egelmäßig ohne weiteres feststeht. Denn nicht nur hat jedes Land nd jede Zeit ihr eigenes Sittengesetz, sondern auch innerhalb jedes andes hat jede Gesellschaftsgruppe, jeder Stand, jeder Beruf, ja chließlich auch jeder Verein, jede Familie, jeder Freundschaftsund, kurz jede Gruppe irgendwie zusammengehöriger Menschen gewissem Umfange ihre eigene Moral. Denn jede derartige Gruppe t Trägerin bestimmter Beziehungen zwischen ihren Angehörigen nd verkörpert damit einen gewissen Ideenkomplex, aus dem Rechte nd Pflichten erwachsen, und dessen Verwirklichung gewisse Tugenden fordert. Nun gehört aber der einzelne einer Fülle solcher Gruppen n, und die Pflichten, die sich aus ihnen ergeben, stehen notwendig ft genug miteinander in Widerspruch, so wenn etwa der einzelne ch als Offizier duellieren muß, während ihm dies als Staatsbürger ntersagt ist, oder, um ein ganz anders geartetes Beispiel zu wählen, enn man nicht Muße genug hat, um sich sowohl seiner Gattin wie einen Freunden in ausreichendem Maße zu widmen und nun entweder seine Pflichten gegen die eine oder gegen die anderen verletzen uß. Nicht zu vergessen ist auch, daß die einzelne Gesellschaftsruppe gar nicht selten einen doppelten Moralkodex besitzt; so stehen n den Ländern europäischer Kultur die aus christlicher und die aus ermanischer Sittlichkeit entsprungenen Normen ziemlich unvermittelt und nicht selten im scharfen Gegensatz nebeneinander; und uch innerhalb des Christentums steht die Idee der Liebe und Milde urchaus unausgeglichen neben der Idee der Gerechtigkeit und Ver-

geltung. Durchaus abzulehnen ist nun der Versuch, einen ungefähren Durchschnitt durch diese verschiedenen Sittengesetze zu legen und das Ergebnis für das positiv geltende, allgemein zu befolgende Sittengesetz zu erklären, wie überhaupt der Eklektizismus immer der ärgste Feind jeder ernsten Philosophie ist. Ein solcher Durchschnitt kann immer nur ganz subjektiv und willkürlich ausfallen, weil jeder grundsätzliche Maßstab für die Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Norm fehlt und schließlich das unkontrollierbare Gefühl die Entscheidung gibt. Die wissenschaftliche Ethik hat vielmehr die Gültigkeit der nebeneinander und eventuell im Gegensatz zu einander stehenden sittlichen Normen durchaus anzuerkennen. Daraus ergibt sich die nicht in Abrede zu stellende Tatsache, daß der einzelne oft in die Lage kommen wird, sittliche Normen zu verletzen, ohne daß die wissenschaftliche Ethik ihn von der daraus erwachsenden Schuld befreien kann. Einen Beleg für diese Auffassung könnte man vielleicht darin erblicken, daß man nach einer in einem Gewissenskonflikt getroffenen Entscheidung regelmäßig von Gewissensbissen gequält wird, gleichgültig, nach welcher Seite man sich entschieden hat[32]. Da nun aber Gewissenskonflikte zu vermeiden, nicht in der Willkür des einzelnen steht, da also die Verletzung sittlicher Normen für den einzelnen zur Notwendigkeit werden kann, so kann sich der sittliche Wert eines Menschen nicht danach richten, wie oft er sittliche Normen verletzt hat, und in welchem Umfange es ihm gelungen ist, solche Verletzungen zu vermeiden, sondern man wird nach einem *positiven* Maß für die sittliche Wertigkeit eines Menschen zu suchen haben. Nicht von der Verletzung, sondern von der Befolgung des Sittengesetzes ist auszugehen, und von dem Maße der Befolgung sittlicher Vorschriften ist der sittliche Wert des einzelnen abhängig zu machen. Allein auch hier ist zu berücksichtigen, daß dem einen mehr und dem anderen weniger Gelegenheit gegeben wird, sich sittlich zu betätigen, ohne daß diese zufälligen Umstände für das sittliche Werturteil maßgebend sein dürfen. Entscheiden kann deshalb nicht das reine Quantum des Geleisteten, sondern die *Fähigkeit* zur Leistung, die allerdings in einzelnen Leistungen hervorgetreten sein muß. Daraus erwächst nun die Frage, was das für eine Eige-

---

[32]) Ebenso Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/1893, Bd. II, S. 410/412.

chaft ist, auf der diese Fähigkeit beruht. Selbstverständlich entprechen den verschiedenen Sittengesetzen auch ganz verschiedene igenschaften, die besonders zu ihrer Befolgung qualifizieren. Zur efolgung eines Sittengesetzes, das die Keuschheit zur Pflicht macht, t der am besten qualifiziert, der einen möglichst geringen Geschlechtsieb hat. Die Frage ist hier aber, welche Qualitäten unter der Voraustzung eines unendlichen Wechsels der sittlichen Normen am besten uf die Befolgung *jedes beliebigen* Sittengesetzes hinwirken. e nach dem Maße dieser Qualitäten würden wir dem einzelnen sittchen Wert schlechthin zusprechen können und damit einen sittchen Maßstab gefunden haben, der von dem einzelnen positiven ittengesetz unabhängig wäre. Die Unabhängigkeit dieses Maßstabes on jedem positiven Inhalt läßt von vornherein einen gewissen Zuammenhang mit dem im Prinzip auch von jedem Inhalt absehenden ategorischen Imperativ vermuten.

§ 3. Die Organisation der Gesamtheit.

Wenn wir nach einem allgemeinen sittlichen Maßstab für den inzelnen suchen, so werden wir von den allgemeinen Eigentümlicheiten aller positiven Sittengesetze auszugehen haben. Das einzelne ittengesetz nun ist der Ausdruck eines Komplexes von Vorrichungen, für eine bestimmte Gruppe von Menschen ein gewisses Ziel u erreichen, anders ausgedrückt, das einzelne Sittengesetz ist der usdruck einer bestimmten gesellschaftlichen Organisation[33]. Ohne ine solche Organisation, ohne die Idee eines gemeinschaftlichen ieles ist ein inhaltlich bestimmtes Sittengesetz nicht denkbar; der oliert lebende Mensch, aber auch der Mensch, der dem anderen ur als Naturwesen gegenübertritt, kennt keine Sittlichkeit. Erst ie von einer Idee getragene Organisation macht die Sittlichkeit öglich. Wir wollen die die Sittlichkeit begründende Organisation im egensatz zum einzelnen Menschen als Gesamtheit bezeichnen, gleichültig, wie groß oder klein die Gruppe ist, die die Organisation umßt. Die Gesamtheit ist hinsichtlich der Erreichung ihrer Ziele auf ie Tätigkeit ihrer Mitglieder angewiesen, die in dem Maße von ihr

---

[33]) Dem reziproken Gesichtspunkt, daß alle sozialen Lebensverhältisse auf Normen des Verhaltens beruhen, gibt Stammler, Die Lehre vom ichtigen Recht, S. 228 ff. Ausdruck.

als sittlich beurteilt werden, wie sie ihre Ziele fördern. Die Gesamt-heit muß demgemäß ihre Pläne so einrichten, daß die einzelnen ih-tatsächlich Folge leisten. Sie muß mit den Trieben der einzelne rechnen und diese Triebe in planmäßiger Weise ausnutzen. Um di Vornahme von Handlungen, die in ihrem Plan liegen, zu erreichen wird sie im allgemeinen Vorteile für den Gehorsam und Nachtei für den Ungehorsam in Aussicht stellen. Damit der Schuldner zahl droht ihm die Gesamtheit, die wir Staat nennen, für den Fall de Unterlassung mit Pfändung und Prozeßkosten. Aber die Durch-führung dieser Maßregeln benutzt auch wieder die Triebe der durch-führenden Organe, indem die Gesamtheit ihren Beamten teils Ehren-strafen, teils pekuniäre Nachteile in Gestalt von Geldstrafen od Verlust der Stellung für den Fall der pflichtwidrigen Unterlassun androht und so teils ihren Willen zum Wert teils ihren Erwerbssin zur Aufrechterhaltung der von ihr gesetzten Ordnung benutzt. D eventuelle Vollziehung dieser Strafen kann wieder ähnliche Trieb benutzen und so fort bis ins Unendliche. Zu den Trieben, die d Gesamtheit in diesem Sinne benutzt, kann auch das Interesse g-hören, die Gesamtheit in ihrer bestehenden Form zu erhalten. Dies Interesse kann auf der einen Seite aus den praktischen Vorteilen ent-springen, die die Gesamtheit dem einzelnen bietet, und die z. B. bei Staate in der Sicherheit des Lebens, des Eigentums, der Freihe und sonstiger Güter, also in der Befriedigung der mannigfachst Triebe bestehen. Dieses praktische Interesse am Bestande der G-samtheit ist unter der Voraussetzung höchster Intelligenz aller Mi-glieder immer dann, aber auch nur dann gegeben, wenn jedes ei-zelne Mitglied der Gesamtheit sich bei ihrem Bestehen, wenn au nur um ein ganz Geringes, besser steht als bei ihrem Fehlen, wer also die Vorteile der Gesamtheit deren Nachteile für jedes Mitgli um etwas überwiegen. Nur in einer solchen Gesamtheit ist übrige auch dem Postulat Genüge getan, daß kein Mitglied rein als Mitt benutzt werde, sondern alle zugleich Mittel und Zweck seien. D Interesse an der Gesamtheit kann sich aber auch von den äußer Vorteilen, die sie bietet, gänzlich emanzipieren und nur auf dem Trie nach einer der Vernunft entsprechenden Lebensordnung beruhe Dieser Trieb zur Ordnung, wie man ihn wohl nennen kann, läßt si als Verwandten des Erkenntnistriebes auffassen; beide kennzeichn sich als Freude am Begriff. Man kann beide Triebe entweder a

sprüngliche, in der Natur des Menschen und der ihm nächst verndten Lebewesen begründete auffassen, als Korrelate der Fähigt zur Begriffsbildung, ohne die diese Fähigkeit brach liegen würde; n kann sie aber auch als einen der zahlreichen Fälle auffassen, in nen das Mittel zum Selbstzweck geworden ist. Die begriffliche dnung in der Welt ist nämlich offenbar vielfach geeignet, uns prakche Vorteile zu gewähren; dadurch vermag sie an sich erfreulich uns zu werden, auch wenn im speziellen Falle sonstige Vorteile ihr nicht erwachsen. Dieser Trieb ist es, der unterstellt werden ß, wenn ein Handeln rein um der Vernunft willen in Frage steht, es Kant für das Handeln verlangte, das er als sittlich anerkannte; nt nahm an, daß das Handeln hier ohne Neigung erfolge, während sächlich eine Neigung auch hier vorliegt, die sich eben nur unttelbar auf die Übereinstimmung mit der Vernunft richtet.

In dem Plan der Gesamtheit müssen die einzelnen Triebe mit n Maße in Rechnung gestellt werden, in dem sie tatsächlich aufreten pflegen. Es wäre für die Gesamtheit gewiß das Wünschensrteste, wenn der Trieb zur Ordnung stärker als alle übrigen Triebe re; denn dieser bildet offenbar den stärksten und zuverlässigsten sporn für ihre Erhaltung. Nur der wäre dann als ihr Feind zu chten, der eine noch vernunftgemäßere Gestaltung der Organiion erschaut zu haben glaubte, wenn dieser nicht vielmehr gerade ihr bester Freund gelten müßte. Allein die Erfahrung des täglichen bens lehrt leider, daß die Intensität dieses Triebes durchgehends r eine geringe ist. Treten andere Triebe wie Erwerbstrieb, Ehrgeiz, nger oder Liebe mit ihm in Konkurrenz, so pflegt er nicht weiter Betracht zu kommen. Die Gesamtheit kann ihn nur dann sich tzbar machen, wenn alle anderen Triebe ferngehalten werden, er wenn der Ordnungssinn sich mit einem anderen, stärkeren Trieb rbindet. Eine Fernhaltung aller anderen Triebe sucht die Gesamtit in großem Maßstabe bei ihren Beamten durchzuführen. Bei nen kann es noch am ehesten gelingen, im Bereiche ihrer Amtsigkeit alle anderen Triebe auszuschalten, so daß nur der Wunsch rig bleibt, die Vorschriften der Gesamtheit um ihrer selbst willen rchzuführen. Trotzdem verläßt die Gesamtheit sich auch hier ineswegs allein auf den Ordnungssinn, sondern sie droht im allmeinen auch hier für den Fall des Ungehorsams noch recht handte Nachteile an.

Für eine Verbindung des Ordnungstriebes mit anderen Triebe kommt insonderheit der Wille zum Wert in Betracht. Der Will zum Wert hängt mit dem Willen zur Macht aufs engste zusammen beide Triebe gehen fortwährend ineinander über. Soweit man die Triebe nicht als abgeleitete, d. h. als Selbstzweck gewordene Mitte ansprechen will, was ihrer psychologischen Gestaltung nicht gan gerecht wird, ist ihre Erklärung eine ziemlich komplizierte; es s hier nur kurz angedeutet, daß man in dem Werte oder der Mach die man besitzt, eine Vermehrung seines Ichs und damit eine Steig rung seines Lebensgefühls zu erfahren glaubt; indem man dam dem Nichts ferner zu rücken scheint, berühren sich beide Trieb auch mit der Furcht vor dem Erlöschen des Ichs, dem Tode; dadurc daß sie ebenso wie die Todesfurcht in hohem Maße der Erhaltur der Art dienen, erklärt sich ihre weitere Steigerung im Wege d Selektion. Der Wille zur Macht und zum Wert gehört erfahrung mäßig zu den stärksten Trieben. Fänden die Menschen überwieger ihren Wert darin, die sittliche Ordnung aufrecht zu erhalten, so b säße der Ordnungssinn einen mächtigen Bundesgenossen, der d Aufgabe der Gesamtheit zu einer ungemein mühelosen gestalte Nun tun sie das wohl in gewissem Umfange, aber doch nur in rec bescheidenem. Der Wille zum Wert ist der Gesamtheit ebenso zur Last, wie er ihr zum Vorteil ist; man denke nur daran, daß au Putzsucht und Streberei Äußerungen des Willens zum Wert sir Daß aber dieses Verhältnis sich jemals wesentlich ändern werde, d anzunehmen hat man keinerlei Veranlassung. Die Grundlage d Triebe ist durchaus irrationaler Natur; mag die Vernunft noch sehr wachsen, die Triebe werden sich darum nicht ändern; mit blo Belehrung ist ihnen gegenüber im allgemeinen nichts auszuricht Wohl besitzt die Gesamtheit gewisse Mittel, auch auf die Triebe ein Einfluß auszuüben, aber dieser Einfluß, der im wesentlichen s gestiver Art ist, hält sich nur in sehr engen Grenzen und kann ei völlige Veränderung der Triebe vermutlich niemals bewirken.

Wenn nun auch im allgemeinen eine Gesamtheit sich auf Dauer nur halten kann, wenn ein gewisser Bruchteil ihrer Mitglie an ihrem Bestande, sei es aus Ordnungssinn, sei es anderweitig, int essiert ist und handelnd dafür eintritt, so bedarf es dazu doch kein wegs der numerischen Überzahl, sondern es kann dazu eine gerir Minderheit hinreichen, wenn sie die genügende Entschlossenheit

zt und die Organisation der Gesamtheit die Triebe der einzelnen htig ausnutzt.

Was nun aber die Ausnutzung der Triebe der einzelnen angeht, rechnet die Gesamtheit grundsätzlich damit, daß der einzelne eine m an sich unangenehme Handlung trotzdem ausführen wird, wenn m dafür die Befriedigung eines stärkeren Triebes in Aussicht gellt wird. Die Gesamtheit muß also damit rechnen können, daß r einzelne in der Befriedigung und Nichtbefriedigung seiner Triebe d in den Mitteln, die er dazu wählt, einen mehr oder weniger bemmten Plan befolge. Der einzelne muß wissen, daß eine Befriedigung ler seiner Triebe schlechterdings nicht in Frage kommen kann, ß er also unter seinen Trieben eine Auswahl treffen muß, und daß sich darüber klar werden muß, welche Triebe eine gleichzeitige friedigung zulassen. Von diesen Gesichtspunkten ausgehend vercht die Gesamtheit die von ihr gewünschte Handlungsweise auf e Weise herbeizuführen, daß sie die gewaltsame Nichtbefriedigung es stärkeren Triebes für den Fall des Ungehorsams in Aussicht ellt. Dieses System versagt aber dann, wenn der einzelne unter dem nfluß des einen Triebes für die Nichtbefriedigung seiner andern iebe mehr oder weniger blind ist. Wer nur seinen momentanen ieben zu gehorchen gewohnt ist, der ist jeder gesellschaftlichen Orgasation gegenüber schlechterdings unbrauchbar; gegen den hilft r der absolute körperliche Zwang, wie man ihn gegen die vernunftse Natur anzuwenden genötigt ist. Was also die Gesamtheit von ren einzelnen Mitgliedern unter allen Umständen voraussetzen uß, das ist die Fähigkeit, in der Wahl der Mittel zur Befriedigung iner Triebe eine planmäßige Entscheidung zu treffen oder, was sselbe sagen will, sich durch Motive in vernünftiger Weise beflussen zu lassen.

§ 4. Die Sittlichkeit und die Triebe.

Nachdem wir in der Organisation der Gesamtheit die allgemeine undlage jedes positiven Sittengesetzes gefunden haben, kehren r zu der Frage zurück, welche Eigenschaft als allgemein und hlechthin sittlich wertvoll anzusehen ist. Da es die Triebe sind, f die in letzter Linie jede Handlung, also auch jede sittliche Handlung rückgeht, auf die sich deshalb auch die Durchführung jedes positiven ttengesetzes stützen muß, so wird zunächst zu erwägen sein, ob

irgend welche Triebe schlechthin die Voraussetzung jedes sittliche Handelns sind. Unter Trieben oder Neigungen verstehen wir hi allgemein Komplexe von Gefühlen und Begehrungen;[34]) wenn auch keineswegs möglich ist, alle Akte des Fühlens und Wollens e schöpfend unter bestimmte Rubriken zu bringen, so lassen sich doc aus der Fülle dieser Akte einige große Gruppen herausnehmen, d das praktische Leben beherrschen, und mit denen das Sittengese fast ausschließlich zu rechnen hat. Diese Gruppen, wie Ehrgei Hunger, Liebe, Mitgefühl, Erkenntnistrieb, Ordnungssinn, nenne wir Triebe und fassen in ihnen ein Quantum einzelner Gefühle un Strebungen zusammen, ohne diese dadurch nach Umfang und Inha erschöpfen zu wollen.

Die Triebe nun haben für die Organisation der Gesamtheit ein doppelte Bedeutung. Einerseits setzen sie ihr das Ziel, insofern ih Befriedigung das begrifflich notwendige Ziel alles menschliche Handelns und also auch der Maßnahmen der Gesamtheit ist, andere seits bieten sie ihr auch die Mittel, insofern sie, wie schon besproche sich zur Erreichung ihrer Zwecke auf sie stützen muß. Was den erst Punkt angeht, so kann offensichtlich die Gesamtheit ebenso wen wie der einzelne Mensch etwas anderes tun, als die wirklichen od mutmaßlichen Wünsche irgendwelcher Menschen oder auch ande Lebewesen erfüllen. Dabei läßt sich allerdings die Möglichkeit nic in Abrede nehmen, daß die Gesamtheit sich in ihren Zielen auf be stimmte Triebe beschränkt, da ja die Ziele überhaupt willkürli sind. Aber wenn sie einmal das größtmögliche Glück ihrer Mitglied schlechthin zu ihrem Ziele wählt, so muß sie auch alle Triebe gleichwertig behandeln. Auch das sog. „wahre Glück" besteht n wendig in der Befriedigung irgendwelcher Triebe, event. zukünftig gegen die der Einzelne zurzeit vielleicht blind ist. Maßgebend ka für die Gesamtheit, die nichts als das Glück ihrer Mitglieder wi lediglich die Stärke und Dauer der Triebe sein. Insbesondere ka es nicht begründet erscheinen, bereits an dieser Stelle einen Wer unterschied zwischen den Trieben festzustellen und etwa höhe

---

[34]) Wir gehen hier von der Einheit des Fühlens und Wollens aus. I Frage des Verhältnisses vom Willen zum Gefühl ist im übrigen in der phi sophischen Literatur durchaus kontrovers; vgl. darüber Eisler, Wörterbu der philosophischen Begriffe, 3. Aufl. 1910 unter „Wille" und „Gefühl", sonderheit Bd. I, S. 398 und Bd. III, S. 179 ff.

und niedere Triebe zu unterscheiden. Man setzte damit eine bestimmte Sittlichkeit bereits als gegeben voraus und machte sich also einer petitio principii schuldig. Soweit die Triebe also das Ziel der Gesamtheit bilden, sind sie alle gleich sittlich.

Aber auch soweit sie als Mittel dienen, ergibt sich kein principieller Unterschied, dergestalt, daß ein Trieb die Grundlage alles sittlichen Handelns schlechthin bildete. Für das einzelne Sittengesetz ist allerdings der Wert der Triebe ein sehr verschiedener, je nach den Zielen, die sie verfolgen, und der Art, wie sie sie verfolgen. Aber wenn wir das positive Sittengesetz als unendlich variabel annehmen, so gibt es keinen Trieb, der nicht bald nützlich bald schädlich wäre. Und noch viel weniger gibt es einen Trieb, auf dem eine Handlung notwendig beruhen müßte, um an sich und ohne Rücksicht auf ein positives Sittengesetz sittlichen Wert in Anspruch nehmen zu können. Man könnte hier wohl an das Mitgefühl denken, weil dessen Ziel in gewissem Umfange mit den Zielen der Sittengesetze zusammenfällt. Allein es gibt genug sittliche Vorschriften, die geradezu eine Verleugnung des Mitgefühls verlangen; das Mitgefühl ist nun einmal so geartet, daß der Anblick der Strafe es stärker erregt als die Erinnerung an das begangene Verbrechen. Dazu kommt, daß das Mitgefühl in seinen Äußerungen so durchaus unregelmäßig ist, daß es unmöglich ist, einen bestimmten Plan darauf aufzubauen. Vom Mitgefühl kann deshalb nichts anderes gelten als von den anderen Trieben. In gewissem Sinne eine Ausnahme macht lediglich der schon oben besprochene Ordnungssinn. Der Ordnungssinn richtet sich darauf, das Sittengesetz wegen der in ihm liegenden Planmäßigkeit und Vernünftigkeit zu erfüllen. Man könnte darin das sittliche Verhalten an sich und unabhängig von jeder positiven Norm finden. Kant hat sich auf diesen Standpunkt gestellt, immerhin weniger als Konsequenz des kategorischen Imperativs, als im Anschluß an seine Theorie vom guten Willen. Diesem Standpunkt gegenüber ist nun aber in Erwägung zu ziehen, daß der Ordnungssinn die Befolgung der einzelnen sittlichen Norm keineswegs zur Notwendigkeit macht, insofern der Handelnde ein anderes, abweichendes Sittengesetz vor Augen haben kann. Dann wird die Handlung nach der Norm des einzelnen positiven Sittengesetzes trotz des besagten Motivs unsittlich. Andererseits bedarf aber auch keineswegs jedes positive Sittengesetz zu seiner Aufrechterhaltung notwendig des Ordnungs-

sinns; vielmehr können auch die sonstigen Interessen zu seiner Erhaltung genügen. Deshalb kann auch der Ordnungssinn nicht als die gesuchte Eigenschaft angesehen werden.

§ 5. Die Sittlichkeit und die Vernunft.

Unter den Trieben fand sich keiner, der der Aufrechterhaltung jedes beliebigen Sittengesetzes förderlich wäre, weil jeder Trieb zu einseitig charakterisiert ist, als daß er den verschiedensten Inhalten gleichzeitig dienen könnte. Der Mannigfaltigkeit der Triebe steht nun als Mittel zu ihrer Befriedigung die Vernunft gegenüber. Geben die Triebe dem Menschen das Ziel, so gibt die Vernunft ihm die Mittel zu dessen Erreichung. Gegenüber der Mannigfaltigkeit jener ist die Technik dieser in gewissem Sinne eine einheitliche. Ihr einziges Vehikel ist der Begriff. Soweit ein Ziel als klar bewußtes ins Auge gefaßt wird, wird der Weg zu ihm hin durch Begriffe gebildet, während im Zustande unklaren, halben Bewußtseins Ziel und Mittel ihre klare Unterscheidung verlieren und die Vernunft allmählich in Gefühl oder Instinkt übergeht. Im Begriff haben wir das Kennzeichen alles vernünftigen Strebens, so lange wir diesen Ausdruck rein formal nehmen. Das Wesen des Begriffs liegt in der Vereinheitlichung und Identifizierung; aus der unbestimmten Fülle der Eindrücke hebt der Begriff eine bestimmt umgrenzte Einheit heraus und setzt diese mit anderen Eindrücken identisch. Ob das Ergebnis der Wirklichkeit entspricht, ob der Begriff m. a. W. richtig oder falsch ist, bleibt hier ganz aus dem Spiel. Es kommt hier nur auf die Funktion an, die die Vernunft ausgeübt hat, und die dieselbe bleibt, mag nun das Ergebnis richtig oder falsch sein; wovon es abhängt, ob das Resultat richtig oder falsch wird, das soll hier nicht untersucht werden; jedenfalls hängt es nicht von der formalen Funktionstätigkeit der Vernunft ab; dieselbe Funktionstätigkeit der Vernunft bringt gelegentlich ebenso gut falsche wie richtige Begriffe hervor. Es bleibt auch ganz gleichgültig, ob die Begriffe, die als Mittel in Verwendung kommen, das ins Auge gefaßte Ziel erreichen. Es ist das ein Umstand, den man gar nicht beurteilen kann, wenn man nur die Bildung der Begriffe im Auge hat, d. h. wenn man sich allein mit der Person des Handelnden befaßt; vielmehr muß man dazu auch die äußeren Umstände kennen, während es hier darauf ankommt, nur den Handelnden und seine Eigenschaften im Auge zu behalten. Diese formale Fähig-

keit der Begriffsbildung würde nun natürlich für die sittliche Qualifikation eines Menschen ganz gleichgültig sein, wenn sie bei allen Menschen im gleichen Umfange oder Grade vorhanden wäre. Denn es handelt sich hier ja gerade um die Feststellung eines Wert*unterschiedes* zwischen den Menschen. Allein die Erfahrung gibt auch ein Recht zu der Annahme, daß die begriffsbildende Kraft der verschiedenen Menschen eine sehr verschiedene ist. Wir wollen dabei das Wort Begriff nicht etwa im Sinne des spezifisch abstrakten Begriffes im Gegensatz zur Anschauung, sondern schlechthin als Ausdruck oder Ergebnis des Bewußtseins verstehen. Da ergeben sich nun nach zwei Richtungen wesentliche Unterschiede in der Fähigkeit zur Begriffsbildung, einerseits im Reichtum und andererseits im Klarheitsgrad der Begriffe. Was den Klarheitsgrad angeht, so beruht er darauf, daß zwischen Bewußtsein und unbewußtem Zustand ein allmählicher Übergang besteht, so daß einerseits eine scharfe Grenzlinie zwischen beiden nicht zu ziehen ist, andererseits aber auch eine beliebig weite Entfernung des bewußten Zustandes vom unbewußten, d. h. eine beliebig hohe Steigerung des Bewußtseins möglich ist. Je weiter sich nun das Bewußtsein vom Unbewußten entfernt, um so klarer nennt man die Vorstellungen, die es hervorbringt. Soweit ein Begriff noch unklar ist, insoweit sind seine Grenzen nach Inhalt und Umfang noch nicht fest bestimmt, und insoweit nähert er sich dem Unbewußten, dessen Wesen darin besteht, daß diese Grenzen überhaupt verschwimmen. Die Funktionen, die dem Bewußtsein überhaupt obliegen, werden nun naturgemäß um so besser erfüllt, je höher gesteigert das Bewußtsein ist, d. h. je klarer die Begriffe sind.

Neben dem Klarheitsgrad ist es rein formal genommen noch die Fülle der Vorstellungen, die für das Bewußtsein des einzelnen charakteristisch ist. Es leuchtet *auch* ohne weiteres ein, daß ein Bewußtsein seinen Aufgaben um so besser gewachsen ist, aus je mehr Vorstellungen oder Begriffen unter sonst gleichen Umständen es besteht. Dabei dürfte es nicht nur die Anzahl der Begriffe sein, auf der der Reichtum des Bewußtseins beruht, sondern auch der einzelne Begriff kann reicher oder ärmer sein, je nach der Fülle seiner Beziehungen zu anderen Begriffen, was eben damit im Zusammenhang steht, daß es gerade die Beziehungen der Begriffe untereinander sind, auf denen ihre Wirksamkeit beruht. Für die Fähigkeit zur Begriffsbildung ist es des weiteren von Bedeutung, auf welchem Wege das einzelne

Bewußtsein zu dem Begriff gelangt ist, insonderheit ob im Wege der unmittelbaren Mitteilung oder anderweitig; die unmittelbare Mitteilung eines Begriffes nämlich gestaltet seine Bildung ungleich leichter und setzt daher eine wesentlich geringere Fähigkeit zur Begriffsbildung im allgemeinen voraus. Daher wird mit Recht die begriffsbildende Tätigkeit derer besonders hoch bewertet, die mehr oder weniger neue Begriffe geschaffen haben. Gleichwohl erfordert auch die Auffassung oder, wie man auch sagen könnte, die Nachschaffung mitgeteilter Begriffe eine gewisse geistige Potenz, die sich nur dem Grade nach von der Fähigkeit zur Schaffung neuer Begriffe unterscheiden dürfte. Reichtum und Klarheitsgrad stehen ganz unabhängig nebeneinander; es gibt Reichtum ohne erhebliche Klarheit und umgekehrt. Großer Reichtum der Begriffe mit einer gewissen Unklarheit gepaart findet sich insbesondere auf religiösem Gebiete. Große Klarheit ohne Reichtum kennzeichnet nicht selten Weltanschauungen, die auf naturwissenschaftlicher Grundlage beruhen. Reichtum und Klarheit der Vorstellungen sind nun aber unter allen Umständen ausschließlich Eigenschaften des Bewußtseins oder, was nichts anderes sagt, der Vernunft. An ihnen sind Triebe und Instinkte auf keinen Fall irgendwie beteiligt. Würden wir die Richtigkeit oder Wahrheit der Begriffe mit in Rechnung ziehen, so würden wir an dieser vielleicht auch außervernünftige Faktoren beteiligt finden; denn nur aus dem Wesen der Vernunft oder des Bewußtseins heraus kann man nicht wohl zu den Begriffen der Wahrheit oder Richtigkeit gelangen. Indem wir nun von Richtigkeit und Wahrheit der Begriffe ganz absehen, sind wir imstande die Eigenschaften der Vernunft am einzelnen rein an sich ins Auge zu fassen, und so insbesondere jede Beurteilung aus dem Erfolge des Geleisteten durchaus zu vermeiden.

Nach der Klarheit und dem Reichtum der Begriffe richtet sich also das Maß der Vernunft, das einer Handlung innewohnt. Die Vernünftigkeit des Handelns in diesem Sinne ist nun aber von besonderer Bedeutung für die Organisation jeder beliebigen Gesamtheit und also auch für jedes beliebige Sittengesetz. Jede Organisation ist ein Komplex von Begriffen. Ihre Durchführung setzt voraus, daß diese Begriffe von den Mitgliedern der Gesamtheit möglichst vollständig und klar aufgefaßt werden. Ohne eine solche Auffassung vermögen diese Begriffe ihren Zweck naturgemäß in keiner Weise

zu erfüllen. Aber des weiteren muß diese Auffassung nun auch für die Durchführung der Organisation genügend sein. Aus diesen Begriffen muß nämlich bereits den einzelnen ein genügendes Motiv zur Befolgung der Normen der Organisation erwachsen. Diese Normen müssen von vornherein damit rechnen, daß der einzelne nur dann tätig wird, wenn es gilt, seine Triebe — dieses Wort im weitesten Sinne verstanden — zu befriedigen. An dieser Tatsache kann die Organisation nie und nimmer etwas ändern. Vielmehr bleibt ihr nichts übrig, als sich so zu gestalten, daß jeder einzelne zu jeder von ihr gewünschten Handlung einen genügenden Antrieb empfängt, mag dieser Antrieb nun im bloßen Ordnungssinn oder aber in dem praktischen Interesse an ihrer Aufrechterhaltung oder schließlich in einer empfindlichen Strafe bestehen. Unter allen Umständen muß der Antrieb so gehalten sein, daß er ein kräftigeres Motiv bildet, als etwaige entgegenstehende Triebe. Vermag die Organisation den Antrieb nicht so zu gestalten, so ist sie in diesem Punkte als positives Sittengesetz unvollkommen. Die Schwierigkeit ihrer Aufgabe liegt nun auf der einen Seite zweifellos in der Art der Triebe, mit denen sie im einzelnen Falle zu rechnen hat. Aber da sie sich zu diesen in der verschiedensten Weise stellen kann, so erschwert ihr kein Trieb an sich und unter allen Umständen ihr Geschäft. Vielmehr hängen die Schwierigkeiten, die die einzelnen Triebe bereiten, immer mit den Eigentümlichkeiten des einzelnen positiven Sittengesetzes zusammen. Dahingegen erwachsen jedem beliebigen Sittengesetz Schwierigkeiten aus einer mangelhaften Funktionstätigkeit der Vernunft der Menschen. Insoweit der einzelne nicht imstande ist, die von der Gesamtheit geschaffenen und ihm übermittelten Begriffe in seinem Bewußtsein nachzuschaffen, insoweit muß die Organisation, deren Wesen sozusagen in einem gegenseitigen Begriffsaustausch besteht, versagen. Da nun aber die Organisation als eine unendlich variable zu denken ist, so daß jede Gesamtheit mit anderen Begriffen arbeitet, so kommt für alle Gesamtheiten gemeinsam nur die formale Funktion der Vernunft in Betracht, und es ist nicht die spezielle Veranlagung für eine bestimmte Art von Begriffen in Rechnung zu ziehen. Wer überhaupt Anlage zur Klarheit und Fülle der Begriffsbildung hat, der ist auch am besten geeignet, sich in jede beliebige Organisation einzufügen und jedem beliebigen Sittengesetze nachzuleben.

Es würde nun ein Mißverständnis der vorstehenden Ausführungen involvieren, wenn man den Einwand machte, daß zu einer sittlichen Handlungsweise nicht die Vernunft genüge, sondern daß dazu auch der Wille erforderlich sei. Gewiß kann es zu einer Tätigkeit überhaupt und also auch einer sittlichen nur kommen, wenn eine solche gewollt ist. Aber den Willen in Bewegung zu setzen und ihn in eine bestimmte Richtung zu leiten, ist eben Sache der einzelnen positiven Organisation. Sie hat die Aufgabe, durch ihre Maßnahmen dem Willen den erforderlichen Antrieb in der Richtung auf ihre Ziele hin zu geben. Und ob dann der Wille ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Sittengesetz, rein abstrakt und gewissermaßen formal genommen, als sittlich zu beurteilen ist, das richtet sich nach dem Maße der Vernunft, das in ihm enthalten ist. Es kommt darauf an, wie zahlreich und wie klar die Begriffe sind, die dem Willensakt zugrunde liegen. Man muß sich hüten, den Willen als etwas zu der Einsicht Hinzukommendes aufzufassen, ohne das das als recht Erkannte sich nicht zu verwirklichen vermöchte[35]). Vielmehr setzt sich der Wille aus zwei Faktoren zuasmmen, von denen der eine durch die Funktion der Vernunft gebildet wird, während der andere aus dem Triebleben entspringt. Durch diese beiden Faktoren ist der Wille eindeutig bestimmt; wenn Vernunft und Triebe des einzelnen gegeben sind, so ist damit auch sein Wollen gegeben, ohne daß man noch einer anderweitigen Bestimmung bedürfte.

Nun ist allerdings in Betracht zu ziehen, daß die Vernunft eines Menschen nicht zu allen Zeiten dasselbe Maß besitzt. Gewisse Leidenschaften lassen sie etwa gelegentlich unter das gewöhnliche Niveau des Betreffenden sinken; andere Arten der Anregung bewirken umgekehrt ein Steigen über dieses Niveau. Es ist die Art des Vorstellungsablaufs, die durch solche Umstände verändert wird, und diese Veränderung des Vorstellungsablaufs, sei es nun Beschleunigung oder Verlangsamung, wirkt auf die Begriffsbildung ein, indem diese sich reicher oder ärmer, klarer oder unklarer gestaltet. Wer sich im Zorn oder in der Eifersucht oder auch im Alkoholrausch zu einer Tat hinreißen läßt, die er nachher bereut, und die er bei ruhiger Überlegung

---

[35]) Vgl. dazu Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, S. 177, der ausführt, daß bei ganz klarer Einsicht in und entsprechender Liebe zu den meliora ein deteriora sequi unmöglich ist, höchstens in einem „schwachen Augenblick".

nicht begangen hätte, dem ist in jenem Zustande die Tragweite seines Handelns nicht bewußt gewesen, und es hat ihm also entweder an Begriffen gefehlt, oder die Begriffe sind weniger klar gewesen. Eine solche Tat ist nach unseren allgemeinen Grundsätzen minderwertig, weil ihr weniger oder weniger klare Begriffe zugrunde liegen; und der Mensch, der sie begangen hat, ist ebenfalls von entsprechend geringerem Werte, da ja vom sittlichen Standpunkte der einzelne Mensch nichts weiter als der Inbegriff seiner Handlungen ist. Umgekehrt kann man in gehobener Stimmung, zumal im Zustande der religiösen Begeisterung, Taten ausführen, die von einer besonderen Fülle oder eventuell auch Klarheit der Begriffe zeugen. In diesem Falle wächst der Wert des Betreffenden um den aus diesen Begriffen fließenden Wert solcher Handlungen. Dabei kann es bald mehr im Interesse der Gesamtheit liegen, daß ein gewisses intellektuelles Niveau möglichst unentwegt festgehalten werde; wenn nämlich die sittlichen Aufgaben wenig verwickelt sind und keinem raschen Wechsel unterliegen. Bald kann aber die Gesamtheit auch ein Interesse daran haben, daß die begriffsbildende Fähigkeit sich, wenn auch nur gelegentlich, zu besonderen Höhen entfalte, selbst auf die Gefahr, zeitweise unter das gewöhnliche Niveau herabzusinken; und zwar hauptsächlich dann, wenn es sich um die Lösung neuer sittlicher Aufgaben handelt; die Werte, die in solchen Augenblicken der Erhebung geschaffen werden, sind der Gesamtheit unverloren, auch wenn sich diese Geisteslage nicht zu einer dauernden machen läßt.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Wertung des Mutes, der Energie und der Selbstbeherrschung, alles Eigenschaften, die von dem materiellen Inhalt des Sittengesetzes absehen und deshalb ein Recht darauf haben, in diesem formalen Teil der Ethik ihre Würdigung zu finden. Was man im allgemeinen Mut nennt, ist die Fähigkeit, die Klarheit der Begriffe festzuhalten, wenn die aus der Möglichkeit eines großen Nachteils entspringende Furcht sie zu verwirren droht. Feige nennen wir den, der den bei klarer Vernunft gefaßten Plan fallen läßt, weil seine Gedanken sich im Augenblick der Gefahr zu verwirren anfangen. Der Gedanke an die Gefahr ruft hier eine verwandte Veränderung des Vorstellungsablaufs wie etwa der Zorn oder die Eifersucht hervor. Ob die Veränderung im Sinne der Expansion oder Depression, der Beschleunigung oder Verlangsamung erfolgt, ist für den intellektuellen Effekt nicht entscheidend; dieser

kann im einen wie im anderen Falle ebenso wohl günstig wie ungünstig sein. Von Energie spricht man, wenn jemand in seinem Handeln die Klarheit der Begriffe gegenüber den von dem Triebe zur Bequemlichkeit drohenden Beeinträchtigungen zu behaupten vermag. Und Mangel an Selbstbeherrschung zeigt schließlich der, der überhaupt unter dem Drucke irgend welcher Leidenschaften an seiner begriffsbildenden Fähigkeit Schaden nimmt. Bezüglich der Selbstbeherrschung sind zwei Fälle wohl zu unterscheiden, der eine, daß man einer Leidenschaft folgt, weil man über ihre Dauerhaftigkeit und die Stärke anderer Triebe, die mit ihr im Widerspruch stehen, im Unklaren ist, und der andere, daß man ihr folgt, weil sie wirklich von ungewöhnlicher Stärke ist. Im letzteren Falle ist man sich über die Nachteile durchaus im Klaren, die man durch sein Handeln haben wird; allein man achtet sie geringer als die Nichtbefriedigung jener Leidenschaft. In solchem Handeln liegt nichts der Vernunft Widersprechendes. Ein Mangel an formaler Vernunft liegt nur dann vor, wenn die Leidenschaft die Klarheit und Fülle des Bewußtseins herabsetzt; nur das ist Mangel an Selbstbeherrschung in dem hier in Betracht kommenden Sinne.

§ 6. Die Sittlichkeit und die Strafe.

Eine besondere Behandung verlangt noch von dem hier vertretenen Standpunkt aus das Problem der Strafe und der Belohnung. Sowohl das Christentum wie Kant wie auch fast alle modernen Ethiker verlangen auf der einen Seite mit allem Nachdruck, daß man sich bei der Erfüllung des Sittengesetzes nicht von dem Gedanken an Lohn und Strafe leiten lassen soll, und betonen, daß eine Handlung durch ein solches Motiv ihren sittlichen Wert verliert, auf der anderen Seite rechnen sie aber doch mindestens mit der Strafe als mit einer auch sittlichen Notwendigkeit. Darin liegt ein Widerspruch, der sich nur mit Mühe verdecken läßt. Sobald man einmal von den in Aussicht stehenden Belohnungen und Strafen *weiß*, entfalten diese auch ihre motivierende Kraft, und die sittliche Handlungsweise wird notwendig von ihnen abhängig. Wenn also der sittliche Entschluß nicht durch die Rücksicht auf Belohnung und Strafe bestimmt sein darf, so beeinträchtigt jede Inaussichtstellung von Lohn oder Strafe die Möglichkeit eines rein sittlichen Entschlusses. Wenn die gröberen Motive des Lohns und der Strafe gegeben sind, so entscheiden

ese den Entschluß, ohne daß die zarteren rein sittlichen Motive berhaupt zu Worte kommen. Es ist auf diese Weise eine Gelegen- it, sich rein sittlich zu entscheiden, aus dem Wege geräumt. Die elohnungen und Strafen bilden also ein Hindernis der Sittlichkeit, enn es richtig ist, daß der sittliche Entschluß nicht von ihnen ab- ängig sein darf. Wenn trotzdem fast alle Organisationen von der rafe in reichem Maße Gebrauch machen, und wenn Einverständnis arüber herrscht, daß die Gesamtheiten ohne Strafe nicht bestehen önnten, so erscheint es vielleicht gerechtfertigt, wenn man versucht, e Vergeltung in harmonischerer Weise in das ethische System ein- afügen.

Wenn wir es nicht aufgeben wollen, die Sittlichkeit mit den ielen der Gesamtheiten in Verbindung zu bringen, werden wir nicht mhin können, die Tat, die aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung uf Belohnung erfolgt, als sittliche zu charakterisieren, soweit durch iese Motive ein den Zielen der Gesamtheit entsprechendes Ver- alten hervorgerufen ist. Entspricht doch diese Motivierung gerade em Plane der Gesamtheit, die Strafe und Lohn in Aussicht stellt, en um auf diese Weise die Handlungsweise der einzelnen nach ren Wünschen zu lenken. Und was auch stark ins Gewicht fällt, ne solche Tat folgt aus dem Wesen des Handelnden auch nach einer ewissen Regel, die ihre Wiederholung unter gleichen Umständen ermuten läßt; wer e i n m a l den Motiven des Lohns und der Strafe achgibt, der ist vermutlich überhaupt auf diese dem Plane der Organi- ation entsprechende Weise zu lenken. Die Gesamtheit hat also an inem solchen Menschen alles, was sie für ihre Pläne braucht, und s ist nicht einzusehen, warum sie ihm nicht einen entsprechenden ttlichen Wert zuerkennen soll.

Wenn man nun aber fragt, was für eine Eigenschaft ein solches auf ohn und Strafe genügend Rücksicht nehmendes und damit den länen der Gesamtheit entsprechendes Handeln gewährleistet, so elangt man zu der Fähigkeit, sich überhaupt durch vernünftige Iotive in seinem Handeln leiten zu lassen. Man muß so viel Ver- tändnis für Begriffe besitzen, daß man einzusehen vermag, für welche älle die Gesamtheit die Strafen und Belohnungen in Aussicht stellt, nd welche Mittel ihr zur Verwirklichung der in Aussicht gestellten Iaßnahmen zu Gebote stehen.

Behalten wir nun die Fähigkeit zur Befolgung jedes beliebigen

Sittengesetzes unentwegt im Auge, so gelangen wir zu dem auffallenden Resultat, daß diese Fähigkeit, soweit es sich um die Befolgung eines den eigenen Trieben widersprechenden Gesetzes handelt, dann in höherem Maße vorhanden ist, wenn die in Aussicht stehende Belohnung oder Strafe eine genügende ist, als wenn die Gesamtheit eine ausreichende Vergeltung nicht üben kann oder will. Um dieses Ergebnis plausibel zu finden, muß man zunächst in Rechnung ziehen, daß auch der Ordnungssinn zu den Trieben zählt, die unmittelbar zur Befolgung einer Norm antreiben können. Soweit der Ordnungssinn dazu hinreicht, widerspricht eben das Gesetz den eigenen Trieben nicht. Da nun der Ordnungssinn eben gerade in der Freude am Begriff besteht, somit ein gewisses Maß begriffsbildender Fähigkeit unter allen Umständen voraussetzt, so ist er auch immer in gewissem Maße in unserem allgemeinen Sinne sittlich. Soweit also die Befolgung einer durch Lohn und Strafe nicht genügend gesicherten Norm aus Ordnungssinn erfolgt, ist gegen den sittlichen Wert dieses Handelns auch vom allgemeinen Standpunkt nicht das Geringste einzuwenden. Nur wird man für die tatsächliche Feststellung der Motive zu bedenken haben, daß der Ordnungssinn im allgemeinen nicht von großer Stärke ist, und daß er, wenn starke andere Triebe entgegenstehen, die alleinige Triebfeder kaum gewesen sein kann. Wenn aber auch der Ordnungssinn nicht in Frage kommt und man eine Norm nur befolgt, weil man die Folgen ihrer Übertretung nicht überschaut, wenn man unfähig ist, die Folgen der Befolgung und Nichtbefolgung gegeneinander abzuwägen und sich für die Befolgung entscheidet, um auf alle Fälle sicher zu gehen, so wird es nicht ungerechtfertigt erscheinen, wenn einer so motivierten Handlungsweise der sittliche Wert abgesprochen wird. Denn dieselbe Unklarheit und Begriffsschwäche, die jetzt zufällig die Befolgung einer Norm herbeiführt, wird ebenso oft die Verletzung einer solchen veranlassen. Des weiteren hat aber auch d i e Handlung keinen sittlichen Wert, zu der man sich durch Instinkt oder Gewohnheit veranlaßt fühlt. Hier kann man allerdings nicht sagen, daß man trotz eines entgegenstehenden Triebes die Norm befolge. Denn Instinkt und Gewohnheit bedeuten selbst einen Trieb, der unmittelbar auf die Befolgung der Norm hinwirkt. Wer unter ihrem Einfluß der Norm nachlebt, der befriedigt damit unmittelbar einen Trieb. Aber da seine Tätigkeit dabei meistens nur in geringem Maße eine begriffliche ist, so ist auch

r insoweit eine allgemeine Fähigkeit zur Befolgung sittlicher Normen cht zu entnehmen; dieselben Instinkte und Gewohnheiten können ch ebenso gut als Feinde eines Sittengesetzes erweisen.

Die Berechtigung zur Nichtbefolgung der nicht genügend durch ohn und Strafe gesicherten Normen einer Gesamtheit ergibt sich origens noch aus einem anderen Gesichtspunkte. Die sämtlichen ormen einer Gesamtheit einschließlich derer, die der Sicherstellung r in Aussicht gestellten Belohnungen und Strafen dienen, sind als n einheitliches Ganze aufzufassen. Das Interesse, das die Gesamt-it an der Befolgung einer Norm nimmt, ergibt sich unwiderleglich ıs den Vorrichtungen, die sie trifft, um die Befolgung dieser Norm cherzustellen. Sind diese Vorrichtungen mangelhaft, so hat sie ıch nur ein geringes Interesse an der Befolgung. Das Wesen einer esamtheit besteht eben nicht allein in den formulierten Gesetzen, ndern auch in der Art und Weise, wie diese Gesetze tatsächlich ırchgeführt werden. Ein Gesetz, das nur auf dem Papier steht, t für das Wesen der betreffenden Gesamtheit nahezu bedeutungslos. rst aus der Durchführung der formulierten Gesetze kann man er-hen, was der tatsächliche Wille der Gesamtheit ist. Wenn etwa ı Mittelalter die Kaiser die Fehde verboten, und wenn dann die ehden trotzdem ungestraft weitergingen, so war eben das Fehde-rbot nicht der Wille einer irgendwie gearteten Gesamtheit, son-rn nur der undurchführbare Wunsch eines Herrschers. Eben deshalb atte aber auch niemand Veranlassung, sich diesem ganz wirkungs-sen Verbot zu fügen. Und wer sich etwa doch fügte, ohne durch ine eigenen Triebe in dieselbe Richtung gewiesen zu sein, der hatte ıs Wesen der Gesamtheit, in der er lebte, und die Tragweite jenes erbots nicht im vollen Umfange erfaßt. Ein anderes Beispiel bieten wa die modernen deutschen Duellgesetze. Wer sich etwa als Offizier nen fügen wollte, der würde übersehen, daß die Strafen für Zwei-ampf gar nicht so beschaffen sind, daß sie ein genügendes Motiv ır Vermeidung des Zweikampfes abgeben, wenigstens nicht gegen-er der gesellschaftlichen Ächtung, die eine andere Gesamtheit als rafe für die Ablehnung einer Herausforderung verhängt. Das deutsche rafgesetzbuch ist gar nicht darauf angelegt, die Duelle tatsächlich ı verhindern, und man hat deshalb auch kein Recht, das Duell eswegen für unmoralisch zu erklären, weil es vom Staate ver-oten wäre. Der Staat verbietet es eben nicht wirklich, sondern

nur auf dem Papier, da er keinerlei Maßnahmen trifft, die ernstlic geeignet wären, vom Duell zurückzuhalten. Ist danach die Straf und ihre Vollziehung für die Ernstlichkeit des Willens der Gesamt heit von grundlegender Bedeutung, so wird auch der einzelne den Willen der Gesamtheit am besten gerecht, wenn er die Strafe auc als Motiv seines Handelns zugrunde legt; er könnte sonst, inden er einer nur papiernen Norm folgt, den wahren Willen der Gesamt heit gerade verfehlen. Wer die von der Gesamtheit in Aussicht ge stellten Belohnungen und Strafen und die Wahrscheinlichkeit ihre Durchführung möglichst klar und vollständig in Rechnung zieht der zeigt damit das tiefste Verständnis für die wahren Pläne un Ziele der Gesamtheit. Deshalb darf prinzipiell auch den kein Vor wurf treffen, der durch die ungeschickt geschürzten Maschen eine Gesetzes hindurchzuschlüpfen versteht. Der Gesetzgeber darf nich damit rechnen, daß ein Gesetz befolgt wird, nur weil es auf dem Papie steht, sondern weil die gesamten Maßnahmen ihm entsprechen. Ent spricht das Gesetz in seiner Einzelausführung nicht den Tendenzen die der Gesetzgeber damit erreichen wollte, so sind diese Tendenze nicht Wille der Gesamtheit geworden, und niemand sündigt, de ihnen zuwiderhandelt.

Die aufgestellten Grundsätze geben nun auch einen Maßsta für die Beurteilung des Feindes der Gesamtheit im eminenten Sinn des Verbrechers. Aus begrifflicher Schwäche, d. h. aus Unklarhe oder Mangel an Begriffen sündigt der Verbrecher, der planlos un ohne Überlegung, vielleicht von guten Freunden verführt oder vo seinen momentanen Trieben übermannt, in das Verbrechen hinei stolpert. Dieser Verbrecher, der sich immer aufs neue vor dem Stra richter wiederfindet, vielfach ohne recht zu wissen, wie er dahin ge kommen ist, der nach jeder Straftat vor Reue zerknirscht, immer au richtig Besserung gelobt und doch immer wieder rückfällig wir dieser typisch charakterlose Verbrecher, der häufig milder beurtei wird als der charaktervolle Verbrecher, ist es, der ganz überwiegen unsere Strafanstalten füllt, und der in der Mehrzahl der Fälle sic als völlig unverbesserlich erweist. Da ein solcher Mensch widerstand los den momentanen äußeren Eindrücken ausgeliefert ist, verma die Gesamtheit in keiner Weise, sein Handeln als festen Faktor i ihren Plan einzusetzen und auf psychischem Wege, durch Stra androhung oder Belehrung, in planmäßiger Weise auf sein Verhalte

einzuwirken. Gegen einen solchen Menschen bleibt ihr nur der rein physische Zwang, der ungleich mehr Vorrichtungen fordert, und der der Idee des sozialen Organismus als einer Vereinigung vernünftiger Wesen eigentlich fremd ist.

Der Gegensatz zu diesem charakterlosen Verbrecher ist derjenige Verbrecher, der sich über die Tragweite seines Handelns von vornherein im Klaren ist, der genau weiß, daß seine Handlungsweise straffällig ist, der auch die Wahrscheinlichkeit in Rechnung zieht, mit der eine Strafe ihn tatsächlich treffen wird, also die Wahrscheinlichkeit der Entdeckung der Straftat und die Sicherheit, mit der die Gesamtheit ihre Pläne durchzuführen vermag, dem schließlich auch die Erwägung nicht fremd ist, wie die Strafe auf ihn wirken wird, und der trotzdem die Straftat nicht unterläßt. Wer, trotzdem ihm alle diese Begriffe zu Gebote stehen, doch einen Vorteil für sich in der Straftat findet, der ist allerdings für diese positive Gesamtheit ein Schädling, aber es kann nicht die Rede davon sein, daß er überhaupt in keine Gemeinschaft hineinpaßte. Vielleicht würde es schon genügen, wenn die Organisation die Belohnungen und Strafen für ihn etwas anders normierte, d. h. ihn etwa in ganz veränderte Lebensverhältnisse brächte, um ihn zu einem brauchbaren Staatsbürger zu machen. Auch der Belehrung hat man ihn sich zugänglich zu denken, wenn er etwa trotz ausreichender Fähigkeit zur Begriffsbildung doch in einzelnen Punkten dem Irrtum verfallen sein sollte. Gewiß muß man bei ihm unter Umständen mit einer größeren Gefährlichkeit rechnen, weil er die Anlagen zu einer intelligenteren und energischeren Verfolgung seiner Pläne besitzt. Aber eben diese Intelligenz und Energie würden unter veränderten Verhältnissen einer Gesamtheit auch wieder zugute kommen. Übrigens ist nicht jede Geschicklichkeit und Energie eines Verbrechers ein Zeichen von Intelligenz in dem hier gemeinten Sinne, und nicht jeder geschickte und energische Verbrecher ist auch ein charaktervoller. Ein Vergleich mit den Tieren lehrt, daß auch auf rein instinktivem Wege ein hohes Maß von Zweckmäßigkeit im Handeln erreicht werden kann. Auch Tiere handeln geschickt und energisch, ohne daß man dieses Handeln auf bewußte Intelligenz im menschlichen Sinne zurückführen möchte. Und auch noch bei den Menschen gibt es ein solches instinktiv zweckmäßiges Handeln, bei dem sich der einzelne Mensch recht gut stehen kann; nur für die Gesamtheit paßt ein solches Han-

deln im Prinzip nicht, weil ihre ganze Organisation auf der Grundlag der Vernunft ruht, und weil deshalb ein instinktives Handeln nu gelegentlich und gewissermaßen zufällig für eine einzelne Gesamt heit von Vorteil ist.

Faßt man die Vergeltung in dem hier vertretenen Sinne au so hat weder die Gesamtheit noch der einzelne Grund, sich ihrer zu schämen, weil ein sittlicher Lebenswandel eigentlich auch ohne si möglich sein sollte. Wer die Befolgung sittlicher Normen ohne Rück sicht auf die Vergeltung verlangt, der verlangt ein Handeln ohn zureichendes Motiv. Die Vergeltung hat eben den Zweck, ein aus reichendes Motiv für das Handeln zu schaffen, und wenn man nu fähig ist, sich durch dieses Motiv bestimmen zu lassen, so ist dem Interesse der Gesamtheit schon Genüge geschehen. Die Vergeltun ist im allgemeinen auch für den sittlich Reifsten nicht zu entbehren Man täuscht sich selbst nur zu leicht über seine eigenen Motive, we man immer geneigt ist, sich für sittlich möglichst vollkommen z halten, so daß man gern annehmen möchte, man selbst bedürfe de Vergeltung nicht zu einem sittlichen Lebenswandel. Nun wür man gewiß nicht gleich morden, rauben und notzüchtigen, wen keine Strafe darauf stände, aber eben nur deshalb nicht, weil ma gar nicht den Trieb dazu hat. Ob aber der Pflichteifer der Beamte sich nicht stark abschwächte, wenn nicht Lob und Beförderung a der einen, Tadel und Disziplinarverfahren auf der anderen Sei in Aussicht ständen!? Und dann vergesse man nicht, daß gese schaftliche Ächtung ebenso gut eine Strafe ist wie die vom Staa verhängten Strafen. Aber wenn auch die Furcht vor Strafe und d Hoffnung auf Belohnung ein wesentlicher Hebel zur Sittlichke ist, so hat man deshalb noch keinen Anlaß zu pessimistischen B trachtungen; bieten diese Motive doch die besten Garantien für Z verlässigkeit und Dauerhaftigkeit. Und wenn die Ziele der Gesam heit gesichert sind, so hat man keinen Grund mehr, die Motive d Handelns zu beklagen. Die Motive sind immer nur insofern von Wer als durch sie die Regelmäßigkeit des Handelns verbürgt wird. D Handlungsweise des Einzelnen darf nicht rein zufällig zu den Ziele der Gesamtheit passen, sondern die Übereinstimmung muß nac einer gewissen Regel aus seiner Persönlichkeit hervorgehen. Ebe das ist aber auch dann der Fall, wenn Belohnung und Strafe das Mot zur Befolgung der sittlichen Normen bilden.

Man möchte vielleicht einwenden, daß Lohn und Strafe in dem Falle versagen, wo eine Entdeckung schlechterdings ausgeschlossen ist. Das ist an sich wohl richtig, nur daß in Wirklichkeit ein solcher Fall, in dem eine Entdeckung sich mit absoluter Sicherheit ausschließen läßt, niemals vorkommt. Man hat immer wenigstens einen Zeugen der Tat, nämlich sich selbst; es ist aber bekannt, wie leicht dieser Zeuge aus mannigfachen psychologischen Gründen, freiwillig oder unfreiwillig, zum Verräter wird. Eben darin liegt die Kurzsichtigkeit des Verbrechers, daß er die Möglichkeit einer Verheimlichung seiner Tat im Verhältnis zu den Nachteilen, die ihn im Falle einer Entdeckung treffen, viel zu hoch einschätzt. Übrigens handelt nicht nur der einzelne im Falle hoher Unwahrscheinlichkeit der Entdeckung gern etwas anders als sonst, sondern man beurteilt auch in einem Lande, in dem viele Verbrechen unentdeckt bleiben, das einzelne Verbrechen moralisch milder als in einem Lande, in dem fast jedes Verbrechen seine Sühne findet. Jedenfalls aber wird man behaupten dürfen, daß innerhalb jeder einigermaßen wohl organisierten Gesamtheit die Höhe der Strafe die Wahrscheinlichkeit der Verheimlichung weitaus kompensiert, selbst wenn diese Wahrscheinlichkeit gelegentlich einmal sehr groß sein sollte.

§ 7. Die höhere Sittlichkeit.

Man stellt vielfach die durch die staatliche Rechtsordnung erzwungene Sittlichkeit als niederere der darüber hinausgehenden als der höheren gegenüber[36]. In diesem Sinne verstehen wir hier den Begriff der höheren Sittlichkeit nicht. Immerhin gibt das hier gefundene sittliche Prinzip Anlaß genug, verschiedene Grade der Sittlichkeit anzuerkennen. Denn das, worauf für uns die Sittlichkeit in abstracto beruht, die Klarheit und Fülle der Begriffe, ist durchaus der Steigerung fähig, und je höher es sich steigert, um so größer ist auch das Maß der Sittlichkeit. Nun bedarf es allerdings im allgemeinen keiner besonders großen Fähigkeit zur Begriffsbildung, um sich in die staatliche Rechtsordnung korrekt einzufügen und ihren Normen nachzuleben, und deshalb wird die durch die staatlichen Strafen und Belohnungen erzeugte Sittlichkeit sich meistens nur als niedere darstellen. Gleichwohl lassen sich auch hier schon

---

[36]) Vgl. Wundt, Ethik, 1886, S. 419.

schwierige Konfliktsfälle denken, die Gelegenheit geben, ein hohe
Maß geistiger Fassungskraft zu betätigen, und deren vollwertig
Entscheidung dann auch tatsächlich als eine beträchtliche sittlich
Leitung angesehen zu werden pflegt. In der Hauptsache aber komm
höhere Sittlichkeit in zwei nunmehr näher zu erörternden Beziehunge
in Frage.

Wir haben oben dargelegt, wie der einzelne Mensch einer ganze
Fülle von Gesamtheiten anzugehören pflegt. Diese Gesamtheite
verfolgen ganz verschiedene Ziele und sind ganz verschieden organi
siert; sie alle stellen Forderungen an den einzelnen, und diese For
derungen müssen demnach oft genug im Widerspruch zu einande
stehn. Solche Widersprüche können sich aber auch schon innerhal
derselben Gesamtheit ergeben, wenn diese verschiedene Ziele ver
folgt und verschiedenartige Mittel in Anwendung bringt und di
verschiedenen Ziele und Mittel nicht klar gegen einander ausgegliche
sind; solche Differenzen verhalten sich dann kaum anders als di
Differenzen verschiedener Gesamtheiten. Aus diesen Widersprüche
ergeben sich die sittlichen Konflikte, und es entspricht der al
gemeinen Meinung, daß sich gerade in solchen Konfliktsfällen ei
besonders feines sittliches Verständnis zu zeigen Gelegenheit ha
Dieses Verständnis liegt in erster Linie in der Fähigkeit, dem dive
gierenden Ideengang verschiedener Organisationen gleichzeitig z
erfassen und in seinem Handeln Ausdruck zu geben. Weiter e
heischen die Konfliktsfälle aber auch eine besonders minutiöse E
fassung der Ideen jeder einzelnen Organisation. Während man sons
wenn man die Ideen einer Gesamtheit nicht voll erfaßt hat, sic
dadurch retten kann, daß man alles tut, was sie nur irgend ve
langen könnte und somit über ihre wahren Forderungen eventu
weit hinausgeht, darf man in Konfliktsfällen die Forderungen d
einen Gesamtheit nur eben erfüllen, weil man sonst unmöglich de
entgegenstehenden Forderungen der andern gerecht werden kann
In solchen Fällen muß es sich also zeigen, ob man die Ideen der Orga
nisationen in ihrer vollen Tiefe erfaßt hat. Nun muß man sich alle
dings hüten, an die Entscheidung solcher Konfliktsfälle den Maß
stab der Richtigkeit anzulegen. Dafür würde es an jeder Grundlag
fehlen. Die Richtigkeit der Handlungsweise kann nur an dem ein
zelnen positiven Sittengesetz gemessen werden. Es gibt keine
Maßstab, der über den einzelnen Sittengesetzen stände und zwische

nen zu entscheiden vermöchte. Auch in Konfliktsfällen ist die ntscheidung r i c h t i g immer nur vom Standpunkt des einzelnen ittengesetzes aus, also vielfach in gewissem Sinne notwendig falsch, ämlich, wenn die Verletzung irgend eines Sittengesetzes schlechter- ings unvermeidlich ist, vom Standpunkte dieses Sittengesetzes us. Gelangt man hier doch zu einer absoluten Entscheidung, so gt man in letzter Linie willkürlich oder unwillkürlich ein einzelnes on den streitenden Sittengesetzen zu grunde, dem man gefühls- äßig den Vorzug gibt, und das man deshalb als ausschlaggebend ehandelt,[37]) ohne diese Bevorzugung aus reinen Vernunftgründen chtfertigen zu können. Einen allgemeinen Maßstab gewinnt man ur dann, wenn man die Richtigkeit aus dem Spiel läßt und nur die rmale Vernunft in Rechnung zieht, die in der Handlungsweise um Ausdruck kommt. Diese formale Vernunft aber besteht in den egriffen, die überhaupt für das Handeln Verwertung gefunden aben. Es kommt darauf an, in welchem Maße sich in dem Handeln es Einzelnen Ideen der Organisationen wiederspiegeln, oder all- emeiner, in welchem Maße der einzelne nach Maßgabe seines Handelns ähig ist, solche Ideen wiederzuspiegeln. Je mehr er nämlich dazu ähig ist, um so mehr ist er imstande, den Ideen irgendwelcher Ge- amtheiten, denen er etwa angehört, gerecht zu werden. Damit ge- innen wir nun allerdings keinerlei Norm, nach der wir uns im Falle nes Gewissenskonfliktes richten könnten; eine solche ist eben aus er bloßen Vernunft nicht abzuleiten; für die tatsächliche Ent- heidung des einzelnen Falles kann schließlich nur die gefühlsmäßige orliebe für die eine oder andere Organisation den Ausschlag geben. Vill man eine allgemeine Sollvorschrift für diese Entscheidung auf- ellen, so könnte sie nur dahin lauten, daß man bei seinem Handeln ie Ideen aller in Betracht kommenden Organisationen möglichst ollständig berücksichtigen soll. Hat man dieser Vorschrift genügt, macht es für die sittliche Beurteilung vom allgemeinen Standpunkt einen Unterschied, für welche Handlung man sich dann schließlich us gefühlsmäßigen Gründen entscheidet.

---

[37]) So etwa, wie mir scheint, auch Wundt, Ethik, 1886, S. 469, der urchweg der dem umfassenderen Zwecke dienenden Norm den Vorzug geben ill. Vgl. dagegen Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/1893, d. II, S. 403.

Noch ungleich höhere Ansprüche werden an die begriffsbildende Tätigkeit in einer zweiten Richtung gestellt. Wir haben bisher den einzelnen und die Gesamtheiten lediglich als Gegensätze ins Auge gefaßt. Es ist jetzt aber zu erwägen, daß die Ideen, die den Gesamtheiten zugrunde liegen, schließlich auch von einzelnen Menschen hervorgebracht sind. Es kommt dabei nicht darauf an, ob vielleicht an der einzelnen Idee eine ganze Reihe von Menschen beteiligt ist, ob etwa das ganze Volk als ihr Schöpfer anzusehen ist. Diese Auffassung betont nur, daß der spezielle Anteil des einzelnen Menschen an den Ideen, die der Gesamtheit zugrunde liegen, vielfach völlig unbestimmbar ist, und daß nur Menschen, die in einer Gesamtheit leben, solche Ideen hervorzubringen vermögen. Kein Zweifel kann aber darüber sein, daß das gesamte Ideenmaterial der Organisationen schließlich auf die Tätigkeit einzelner Menschen zurückgeht[38], insofern alle Gesamtheiten im eminenten Sinne das Produkt menschlicher Vernunft darstellen. Der Aufbau der Gesamtheiten hängt also auch von dem Maße der Vernunft ab, das der einzelne produziert. Dabei handelt es sich aber nicht um die Auffassung mitgeteilter Ideen, sondern um das freie Schaffen gänzlich neuer Ideen. Wir wiesen schon darauf hin, daß die Bildung neuer Begriffe und die Nachbildung mitgeteilter Begriffe keine prinzipiell verschiedenen Tätigkeiten sind, sondern daß sich beides nur dem Grade nach unterscheidet, indem die Bedingungen für die Bildung eines Begriffes im Falle der Mitteilung besonders günstige sind und die Begriffsbildung dabei also ein Mindestmaß von Intelligenz voraussetzt. Daraus ergibt sich, daß die Fähigkeit zur Begriffsbildung, die für den Aufbau der Gesamtheiten in Frage kommt, im ganzen auf einer ungleich höheren Stufe steht als die sonstigen sittlichen Qualitäten. Man hat nun bei dem Aufbau der Gesamtheiten keineswegs nur an die Tätigkeit des Gesetzgebers zu denken, wenngleich diese in gewissem Sinne als Prototyp gelten kann und gewissermaßen die höchste sittliche Leistung darstellt. Der Gesetzgeber, worunter hier derjenige zu verstehen ist, der die Normen ausdenkt, nicht, der ihnen die juristische Sanktion erteilt, zeichnet sich dadurch aus, daß er seine Ideen in ein klar zu Ende gedachtes, mitteilbares System bringt. Tut er am meisten für den Aufbau einer Organisation, so

---

[38]) Vgl. Lindner, Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. 1904, S. 53.

arbeitet er doch nicht allein daran. Faßt er die Sache systematisch an, so hat doch daneben jedes Mitglied einer Gesamtheit unausgesetzt Gelegenheit, an der Hand von Einzelfällen an ihrem Aufbau und ihrer Fortentwicklung mitzuarbeiten. Eben diese unausgesetzte, im einzelnen kaum fühlbare Tätigkeit berechtigt zu der Lehre, daß die Gesamtheiten nicht Schöpfungen einzelner großen Männer, sondern des ganzen Volkes sind, daß sich der Volksgeist in ihnen niedergeschlagen oder objektiviert hat. So erwächst dem einzelnen als Mitglied einer Gesamtheit nicht nur die Aufgabe, den bestehenden Normen nachzuleben, sondern auch diese Normen weiter auszubauen, fortzuentwickeln und den Zeitverhältnissen entsprechend umzuwandeln. Dieser Aufgabe kann man ebenso durch theoretische Betrachtungen wie durch praktisches Handeln dienen. Die theoretischen Betrachtungen sind für das eigene wie für fremdes Handeln von unschätzbarem Werte, indem sie den Zusammenhang der Begriffe untereinander und damit die Folgen der Tat ins Klare bringen. Aber die Tat braucht ihrerseits nicht zu warten, bis alle Begriffe endgültig geklärt sind; man würde sonst überhaupt zu keiner Tat gelangen; denn eine endgültige Klärung der Begriffe gibt es nicht. Andererseits trägt aber auch nichts so zur Klärung der Begriffe bei als eben die Tat; sie eröffnet durch ihre Folgen Ausblicke, die der rein theoretischen Betrachtung verborgen blieben, und sie bildet so ein ebenso unentbehrliches Hilfsmittel der theoretischen Betrachtung wie diese für das praktische Handeln unentbehrlich ist. Theorie und Praxis sind überhaupt nicht schlechthin Gegensätze; die Theorie liefert die Motive; wenn aber die Motive da sind, so ist notwendig auch die Tat da. Indem nun auch die Tat in weitem Umfange am Aufbau der Organisationen beteiligt ist, ergibt sich die Möglichkeit, auch diejenigen Handlungen sittlich zu bewerten, die keinem zurzeit bestehenden positiven Sittengesetz entsprechen. Von dem hier vertretenen Standpunkt kommen diese Handlungen mit dem Werte in Betracht, den sie für den Aufbau eines künftigen Sittengesetzes haben können. Sie sind um so wertvoller, je vollständiger und klarer das sittliche System durchdacht ist, dem sie entsprechen sollen. Dabei braucht nun nicht etwa der Aufbau dieses neuen Systems das alleinige Ziel des Handelns zu sein. Wir würden damit wieder zu dem Standpunkt Kants, daß die Handlung rein aus Pflichtgefühl, oder wie wir es auffaßten, aus dem Trieb zur Ordnung erfolgt sein müsse, um

als sittlich gelten zu können, einen Standpunkt, den wir ablehnen zu sollen glaubten. Notwendig ist nur, daß die neue sittliche Idee als mehr oder weniger klar bewußtes Motiv in der Seele des Handelnden vorhanden war. Dabei werden wir als Motiv alle die Überlegungen anzuerkennen haben, die den Entschluß zur Tat begleitet haben; wenn auch der äußere Hergang von diesen Überlegungen unabhängig sein kann, dergestalt, daß dieser sich ohne sie ebenso vollzogen haben würde, so ist doch die Tat innerlich eine andere, wenn der Seelenzustand des Handelnden ein anderer ist, und auf diesen sind notwendig alle den Entschluß begleitenden Überlegungen von Einfluß. Man hätte sich etwa auch sonst zu der Tat entschlossen, aber das Auftauchen der neuen sittlichen Idee bewirkt, daß man sich mit einem freieren Gefühl, einem besseren Gewissen zu ihr entschließt. Vielleicht möchte man noch verlangen, daß die neuen Ideen bei der Tat in erkennbarer Weise hervorträten, da sie nur so einerseits sich bewerten ließen, andererseits für den Aufbau eines neuen Sittengesetzes von Vorteil wären. Dem gegenüber ist aber zu erwägen, daß die Fähigkeiten der Handelnden grundsätzlich dieselben bleiben, mögen nun seine Ideen erkennbar werden oder nicht. Zudem ist in der Regel dafür gesorgt, daß die Ideen eines Menschen auch für andere erkennbar werden; in letzter Linie sorgt dafür das eigene Mitteilungsbedürfnis, das selten versagt, sobald die Ideen nur einen gewissen Klarheitsgrad gewonnen haben. Tatsächlich urteilen kann man gewiß nur über das, was man wahrnimmt; das hindert aber nicht, daß man auch das Nichtwahrgenommene hypothetisch als wertvoll vorstellt, zumal man auch keineswegs alles sieht, was an sich erkennbar wäre.

§ 8. Die Allgemeingültigkeit der Handlungsweise.

Wir haben in der formalen Fähigkeit zur Begriffsbildung die Eigenschaft gefunden, die ein Erfordernis für jedes Sittengesetz ohne Rücksicht auf seinen Inhalt bildet. Wir haben nunmehr das Verhältnis dieser Eigenschaft zum kategorischen Imperativ zu erörtern. Der kategorische Imperativ ist für Kant das rein formale Ergebnis einer von aller Erfahrung absehenden Vernunft. Trotz dieses formalen Charakters glaubte aber Kant auf dieser Grundlage zu positiven Normen, wie etwa: „Du sollst niemals lügen" gelangen zu können. Wir stellen uns hier auf den Standpunkt, daß diese Mög-

lichkeit ausgeschlossen ist, und daß man zu positiven Normen nur auf Grund eines bestimmten, willkürlich zu wählenden Ziels gelangen kann. Sobald man uns diesen Standpunkt zugibt, unterscheiden sich unsere Ausführungen von dem kategorischen Imperativ kaum noch. Sein Wesen besteht darin, daß die Regel des eigenen Handelns sich als allgemeingültige denken läßt. Kant hat die Allgemeingültigkeit von der Menschheit im ganzen verstanden. Nun ist aber der Begriff der Allgemeingültigkeit ein relativer, dergestalt, daß der Kreis, für den er gilt, enger oder weiter gezogen werden kann, ohne daß der Begriff an sich darunter leidet, ebenso wie der Begriff „alle" gänzlich unbestimmt läßt, welchen Kreis er umschließen soll. Was für ein ganzes Volk gilt, wird man gewiß immer noch gern als allgemeingültig bezeichnen, solange man nur nicht etwa den Blick auf die Außenstehenden gerichtet hat. So erscheint immer das als allgemeingültig, was für alle gilt, die jeweilig der Blick umspannt. Richtet er sich absichtlich auf die kleinsten Einheiten, etwa auf die Familie, so kann auch für diesen Kreis von Allgemeingültigkeit die Rede sein. Aber das ist nicht das Wichtigste. Ungleich wichtiger ist die Möglichkeit einer mehrfachen Allgemeingültigkeit auch für denselben Kreis. Die in einem bestimmten Fall sittlich notwendige Handlungsweise eines Menschen läßt sich nach verschiedenen Normen bestimmen, die unter sich im Widerspruch stehen, die aber doch sämtlich als allgemeingültig denkbar sind. Halten wir uns nun für das Sittengesetz an die reine Vernunft, d. h. gehen wir über jede Erfahrung hinaus, so müssen wir das Sittengesetz als unendlich variabel behandeln. Denn jede Einschränkung der unendlichen Variabilität kann nur darauf beruhen, daß wir bestimmte Triebe als zu befriedigen, bestimmte Mittel als dazu geeignet voraussetzen. Solche bestimmten Triebe und Mittel können uns aber nur durch die Erfahrung gegeben werden. Ist nun aber das Sittengesetz unendlich variabel, so ist keine Maxime des eigenen Handelns denkbar, die sich nicht auch zugleich als Prinzip einer allgemeingültigen Gesetzgebung denken ließe. In irgend eins der als unendlich variabel vorgestellten Sittengesetze muß sich jede derartige Maxime einfügen lassen. Voraussetzung für ein formal sittliches Handeln bleibt dann lediglich, daß es *überhaupt* nach einer Maxime erfolgt, m. a. W. daß ihm überhaupt ein Begriff zu Grunde liegt.

Ein anderer Weg führt zu demselben Ziel. Kant leitet mit Recht

das Erfordernis der Allgemeingültigkeit aus der reinen Vernunft ab. Nun besteht aber das Wesen der Vernunft im Begriff, dieses Wort in dem allgemeinen Sinne verstanden, in dem es auch die Kantischen Ideen mit umfaßt. Daraus ergibt sich schon die enge Beziehung zwischen Begriff und Allgemeingültigkeit. Tatsächlich ist es nun auch das Wesen des Begriffs, daß er für die Fälle allgemein gilt, die er jeweils ins Auge faßt. Jeder Begriff beansprucht, eine allgemeingültige Wahrheit zum Bewußtsein zu bringen. Mag der Umkreis, in dem er gilt, enger oder weiter sein, in diesem Umkreis gilt er jedenfalls schlechthin allgemein. Eben daß er innerhalb seiner Grenzen alles umfaßt, gehört zu seinem Wesen. Eine Handlung, die einem Begriffe entspricht, besitzt also immer eine gewisse Allgemeingültigkeit.

Man könnte nun noch daran denken, für den Wert der Handlung das Maß der Allgemeingültigkeit in dem Sinne zu grunde zu legen, daß man eine Handlung für um so sittlicher erklärte, je weiter der Kreis ihrer Allgemeingültigkeit reichte. Dann wäre eine Handlung um so sittlicher, je weniger sie die Eigentümlichkeiten des einzelnen Falles berückischtigte, was kaum einen Sinn hätte. Rein theoretisch ist aber zu bedenken, daß die Allgemeingültigkeit aus der Vernunft abgeleitet ist, daß aber vor dem Forum der Vernunft durch den größeren Umkreis, für den ein Begriff gilt, an sich noch keinerlei Wertunterschied begründet wird. Wir wissen, daß in den Einzelwissenschaften keineswegs die allgemeinsten Begriffe die wertvollsten sind, sondern im allgemeinen die sog. mittleren. Gewiß kämpft die Wissenschaft auch um möglichst allgemeine Begriffe, weil diese dem Prinzip des geringsten Kraftmaßes in der Auffassung der Welt am besten entsprechen, aber sie will diese möglichst allgemeinen Begriffe doch nur besitzen, um aus ihnen eine möglichst große Fülle einzelnerer Begriffe ableiten zu können. Es ist nicht sowohl die Allgemeinheit, die sie reizt, als die Fülle der Beziehungen, die sie von solchen Begriffen erwartet. So ist immer die Fülle und nicht die Weite der Begriffe das Ziel der Vernunft. Und eben die Fülle ist es neben der Klarheit auch, die die Vernunft funktionsfähig macht, die ihr die Fähigkeit verleiht, der Erhaltung des Individuums und der Art zu dienen. Die Weite der Begriffe ist der Vernunft immer nur dann von Nutzen, wenn sie sich mit einer entsprechenden Fülle paart. Das Newtonsche Gravitationsgesetz hat deshalb einen so ungeheuren Wert, weil sich eine Fülle von Einzelregeln aus ihm ableiten lassen.

und weil alle Besonderheiten der Einzelfälle in ihm mit enthalten sind. Ist nun die Weite der Begriffe, die die Besonderheiten des Einzelfalles unberücksichtigt läßt und sich also nicht mit einer Fülle der begrifflichen Beziehungen paart, nach der ganzen Konstitution der Vernunft an sich ohne Wert, so haben wir auch keinen Anlaß, sie als Wertmaßstab für die rein aus der Vernunft geschöpfte formale Sittlichkeit zu benutzen. Tatsächlich trägt auch niemand Bedenken, eine Sittlichkeit höher zu stellen, die den Besonderheiten des Einzelfalles möglichst ergiebig Rechnung trägt als eine solche, die nach möglichst abstrakten Formeln strebt. Nur muß man immer verlangen, daß die Berücksichtigung des individuellen Falles auf der Grundlage von Begriffen erfolge. Die Besonderheiten des Einzelfalles und ihre Behandlung muß einer bewußt empfundenen Norm entsprechen, die nach dem Gesagten innerhalb ihres Kreises Allgemeingültigkeit beansprucht. Es ist ein Irrtum, wenn man annimmt, daß sich den individuellen Besonderheiten nicht auf Grund von Begriffen, sondern etwa nur gefühlsmäßig Rechnung tragen lasse. Es bedarf nur einer genügend reichen Entfaltung der Begriffe, um auch immer tiefer in das Individuelle des Einzelfalles einzudringen. Die absolut volle Erfassung ist allerdings eine unendliche Aufgabe, deren Lösung sich die Vernunft nur asymptotisch nähern kann. Die endgültige Lösung dieser Aufgabe ist aber für das Gefühl ebenso unmöglich wie für die Vernunft. Denn in der notwendigen Begrenztheit und Einseitigkeit jedes menschlichen Standpunktes besteht kein Unterschied zwischen der rein begrifflichen und der gefühlsmäßigen Auffassung.

§ 9. Schluß.

Der hier vertretene Standpunkt beansprucht nicht, die Ethik zu erschöpfen. Er sieht das sittliche Leben von einer bestimmten Seite an, ohne zu verkennen, daß es der philosophischen Betrachtung noch manche andere Seiten bietet. Hier handelte es sich nur um den Nachweis, daß auch für den extremsten ethischen Relativismus doch noch die Möglichkeit eines allgemeinen sittlichen Maßstabes gegeben ist, der sich seinem inneren Wesen nach zugleich aufs engste mit Kants kategorischem Imperativ berührt. Daß im praktischen Leben jemand nach diesem Maßstab urteilen sollte, ist kaum zu erwarten, weil sich kaum jemand so vollständig von jeder positiven sittlichen

Norm freimachen wird, um sein Werturteil rein nach der formalen Vernunft abzugeben. Dahin zielen auch die vorstehenden Ausführungen nicht. Die einzelnen positiven Sittengesetze sollen von ihnen ganz unberührt bleiben. Diese mögen weiter die Grundlage für sittliche Anerkennung und Verwerfung abgeben. Nur das gilt es zu betonen, daß die Philosophie einen Standpunkt besitzt, der sich von ihnen allen gleichmäßig frei macht und in gewissem Sinne über sie alle hinausweist. Diesen Standpunkt kann man in seiner vollen Reinheit nur theoretisch einnehmen; um ihn praktisch absolut festzuhalten, müßte man von allen seinen Neigungen, Instinkten und Gewohnheiten absehen können, was weder möglich ist noch wünschenswert wäre. Allein immerhin vermag man, sich jenem Standpunkt der rein formalen Vernunft bis zu einem gewissen Grade anzunähern. Die Möglichkeit dieser Annäherung ist abhängig von der Duldsamkeit gegenüber den einzelnen positiven Sittengesetzen. Je größer diese Duldsamkeit, um so näher steht man dem Standpunkt der von allem Inhalt absehenden, rein formalen Vernunft. Denn die Duldsamkeit besteht eben darin, daß man sich von den mit einem bestimmten Sittengesetz verwachsenen Neigungen und Gefühlen in seinem Urteil freizumachen versteht und so der reinen Vernunft Platz zu schaffen vermag. So hoch man nun aber auch den Wert der Duldsamkeit schätzen mag, so ergibt sich aus dem Gesagten nicht etwa, daß sie die Tugend kat' exochen wäre. Vom Standpunkt der formalen Vernunft ist sie jedesmal so viel wert, als sie Vernunft enthält, d. h. ihr Wert richtet sich nach der Fülle und der Klarheit der Begriffe, die in ihr zu tage treten. Eine gedankenleere Duldsamkeit ist, gewissermaßen von ihrem eigenen Standpunkt aus, weniger wert als eine gedankenreiche Unduldsamkeit. Zum Standpunkt der Duldsamkeit gehört es eben, daß sie auch gegen die Unduldsamkeit duldsam ist. Eben deshalb ist die Duldsamkeit auch vom Standpunkt der formalen Vernunft nicht unter allen Umständen und nicht in jedem Grade wünschenswert. Aber soweit sie tatsächlich vorhanden ist, soweit bedeutet sie auch eine Annäherung an den Standpunkt der formalen Vernunft. Und mit der Förderung der Duldsamkeit fördert man auch den Standpunkt dieser Vernunft und umgekehrt.

Kann so das hier aufgestellte Prinzip niemals beanspruchen, als alleiniger Wertmaßstab praktisch verwendet zu werden, so läßt sich aus ihm noch weniger, wie schon erwähnt, die sittliche Ent-

heidung des einzelnen Falles ableiten. Eben deswegen vermag es nch nicht, unmittelbar auf die Maßnahmen der Gesamtheit oder uf das Verhalten der einzelnen Einfluß zu gewinnen. Es kann für e jeweiligen Ziele einer Gesamtheit nützlicher sein, ein gewisses stinktives Verhalten zu fördern als ein rein vernünftiges, weil eben nes **zufällig** zu ihren Zielen gut paßt. Ebenso wird auch der inzelne oft genug durch seine Instinkte besser bedient als durch ine Vernunft. Aber so häufig solche Fälle auch sein mögen, und sehr der Einzelne wie die Gesamtheit aus ihnen ihren Nutzen ziehen, handelt es sich in gewissem Sinne doch immer in solchen Fällen n Zufälligkeiten. Wenn es richtig ist, daß das Wesen des Menschen der Vernunft besteht, worüber sich ja **vielleicht** streiten eße, so bedeuten die Fälle, in denen das instinktive Handeln dem rnünftigen vorzuziehen ist, ein Verlassen des typisch Menschlichen[39]), an könnte sagen, einen Rückfall in die Tierheit. Auch den Tieren hlt die Vernunft durchaus nicht; aber ihre Erhaltung ist überiegend nicht von ihr, sondern von einer Art der Reaktion abhängig, e wir als Instinkt bezeichnen, deren Wesen uns aber nur insoweit rständlich ist, als diese Art der Reaktion auch noch in unser eigenes elenleben hineinragt. Es gibt nun Menschen, bei denen diese Art r Reaktion noch mehr vorherrscht als bei andern, und die insofern n Tieren noch näher stehen. Diese Menschen können trotzdem hr nützliche Mitglieder ihrer Gesamtheit sein. Wir behaupten hier r, daß sie nicht für jede andere Gesamtheit den gleichen Wert haben ürden, und daß insofern ihr Wert innerhalb einer einzelnen Gemtheit gewissermaßen ein zufälliger ist. Und das leiten wir daraus , daß jede Gesamtheit in letzter Linie auf der Grundlage des typisch enschlichen, der Vernunft, aufgebaut sein muß. Aus diesem Umande, der den Kernpunkt der ganzen vorstehenden Ausführungen ldet, läßt sich nun auch für das praktische Verhalten der Gesamteiten ein Schluß ziehen. Die Organisation der Gesamtheiten entält vielfach eine Gruppe von Maßnahmen, die den Zweck verfolgen, re Mitglieder ihrer ganzen Charakteranlage nach für ihre Pläne eignet zu machen. Wir bezeichnen diese Maßnahmen als Erziehung. ie Erziehung kann sich nun darauf beschränken, die Mitglieder

---

[39]) Vgl. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/1893, Bd. II, 356, wo das Zweckvolle als das eigentlich Menschenwürdige erscheint.

für die jeweiligen Zwecke einer bestimmten Organisation geeigne zu machen. Nach dem Gesagten kann dafür eine Beeinflussung de Instinkte in bestimmter Richtung ebenso förderlich sein wie ein Steigerung der Vernunft. Die Organisation kann aber auch dami rechnen, daß sie einem beständigen Wechsel unterlegen ist, daß nich nur ihre Ziele, sondern auch die Wege zur Erreichung dieser Ziel sich fortwährend teils allmählich, teils plötzlich zu verändern pflegen Ob man die Gesamtheit mit der veränderten Organisation noch mi der bisherigen Gesamtheit identisch setzen will, ist vielfach rein Geschmackssache; keinesfalls begründet jede Veränderung scho eine neue Gesamtheit, und doch kann sich eine totale Umwandlun aller Ziele und Mittel aus lauter unscheinbaren Veränderungen zu sammensetzen. Deshalb muß die Gesamtheit die Sorge für ihr zurzei ganz fremde Ziele keineswegs schlechthin mit der Begründung ab lehnen, daß eine Organisation mit solchen Zielen nicht mehr mi ihr identisch sei, und daß sie sich selbst widerspräche, wenn sie solch Ziele auch nur eventuell förderte. Die Gesamtheit darf in der Er ziehung damit rechnen, daß sie gelegentlich ganz andere Eigenschafte ihrer Mitglieder nötig hat, als gerade zurzeit für sie die vorteilhafteste sind. Ob sie damit rechnet, hängt rein praktisch davon ab, ob si Veränderungen ihrer selbst für wahrscheinlich hält. Wenn sie abe damit rechnet, so ist die formale Vernunft die Eigenschaft, die si mit Rücksicht darauf in erster Linie zu pflegen hat, eben weil die Eigenschaft bei allen Veränderungen der Organisation immer vo Wert bleibt. Wie die Förderung der formalen Fähigkeit zur Begriff bildung zu e r z i e l e n ist, ist eine Frage der psychologischen Techni Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß in diesem Punkte die Familie erziehung vielleicht weniger zweckmäßig ist als eine Erziehung i der von Plato empfohlenen Art.

III.

Die Kosmogonie Emanuel Swedenborgs und die Kantsche und Laplacesche Theorie.

Von

Hans Hoppe in Kloster Loccum.

Emanuel Swedenborg ist in der Geschichte der Philosophie ekannt als der Träger jener Visionen, die Kant zu seiner Schrift Träume eines Geistersehers" veranlaßt haben. Dabei wird wenig eachtet, daß Swedenborg auch auf wissenschaftlichem Gebiete eine nerkannte Größe seiner Zeit gewesen ist. Seit dem Jahre 1721 schrieb über physikalische, chemische, nautische und mineralogische ragen[1]). Neuerdings ist auch auf seine Verdienste in der Histologie s Nervensystems hingewiesen[2]). Aber wenig bekannt dürfte sein, aß sich im 1. Bande seiner „Principia rerum naturalium sive novorum staminum phaenomena mundi elementaris philosophice explicandi" Bde., Dresden und Leipzig 1734) eine vollständige Kosmogonie ndet, die Swedenborgs Anschauungen über Weltentstehung und eltordnung bringt. Beim Lesen dieser Theorie fallen dem Leser erkwürdige Anklänge an die Kantsche Theorie auf; auch die rightschen Vorarbeiten zu Kants „Himmelstheorie" lassen sich ihren Grundzügen bei Swedenborg erkennen. Gelegentlich ist in uster Zeit eine dahingehende Übereinstimmung jener Philosophen ohl behauptet worden[3]), doch fehlt es bis heute an einer wissen-

---

[1]) Tafel, Sammlung und Urkunden etc. Abt. 1, Tübingen 1839. M. Matter, de Swedenborg, sa vie etc., Paris 1863.

[2]) cf. Gustav Retzius in Naturw. Rundschau 11. II. 09. cf. auch H. hlieper, E. Swedenborgs System der Naturphilosophie etc. Inaug.-Diss., erlin 1901.

[3]) Edm. Hoppe, Die Kant-Laplacesche Theorie und die Gasgesetze, itteil. d. math. Gesellsch. in Hamburg, II. 06.

schaftlichen Untersuchung dieser Frage. Wenn man bedenkt, ein wie großen Einfluß die Kantsche Theorie gerade in der Gegenwa auf die moderne Weltanschauung ausübt, nachdem sie lange Ze so gut wie vergessen war, so ist es in der Tat von nicht geringer Be deutung, wenn die Elemente jener Theorie schon bei Swedenbor nachgewiesen werden könnten, und damit ihr eigentliches Entstehung datum von 1755 in das Jahr 1734 verlegt würde. Aber Swedenbor ist nicht nur der Vater der Kantschen Kosmogonie, sondern darf auc als der der Laplaceschen Theorie angesehen werden! Bei der neue dings anerkannten Verschiedenheit der Kantschen und Laplacesche Theorie[4]) klingt das um so verwunderlicher. Während die Kantsch Theorie sich in der kosmogenetischen Wirbeltheorie Swedenbor wiederspiegelt, entwickelt er am Schlusse des 3. Buches eine Theor von der Entstehung des Planetensystems aus einem Zentralkörp (auch bei Laplace handelt es sich nur um das Planetensystem), d die Grundzüge der Laplaceschen Theorie in sich trägt. Die Lösun dieses Widerspruchs wird die Untersuchung zeigen müssen. Leid muß die Darstellung wegen des beschränkten Raumes, der zur Ve fügung steht, die Resultate eng zusammendrängen, ohne die zu Teil äußerst interessanten Belegstellen anführen zu können.

Um die Swedenborgsche Kosmogonie verstehen zu können, eine kurze Orientierung über seine Lehre von der Struktur der kleinst Körper unerläßlich, denn auf diese baut sich seine ganze Kosmogon auf. Swedenborg vertritt eine Art Monadentheorie: alle sichtbar Dinge und Elemente gehen auf einen ersten Seinszustand zurü der seinen letzten Ursprung im Unbegrenzten hat: nullus philosoph negare potest, quin primum ens, ut successive reliqua, sive om partes, quibus componitur mundus, sit ab infinito productum[5]). I erkenntnistheoretischen Erörterungen über die Art dieser Erkennt bringen schon merkwürdige Anklänge an Kants reine Vernun Swedenborg unterscheidet die aus der sinnlichen Erfahrung (a poste ori) gewonnenen Urteile und Schlüsse von der Intelligentia a prio deren Erkenntnisquelle außerhalb der Erfahrung und geometrisch Anschauung liegt. Diese reine Vernunft (ipsissimum rationale) h

[4]) cf. z. B. Eberts Bemerkungen zu Kant in Oswalds Klassikern Nr. 1. A. 1889.

[5]) a. a. O. p. 27.

Charakteristikum die Möglichkeit, die a posteriori gewonnenen gebnisse analytisch in ein so geordnetes Verhältnis zu einander bringen, daß eine Analogie besteht: — in talem ordinem et nexum ponere, ut habeatur analogia[6]). In Übereinstimmung damit kontiert Kant in der transzendentalen Analystik neben der sinnlicheptiven Tätigkeit des Sinnesvermögens die begrifflich-spontane tigkeit des Verstandes, welche sich gerade dadurch von der ersteren terscheidet, daß die gewonnenen Eindrücke „vermittelst einer e des Ganzen" in ein analoges System zusammengebracht werden[7]). r Swedenborg stammt also die Philosophie des ersten Seins aus reinen Vernunft, und alle physikalischen Stoffe und Naturobjekte d für diese Theorie nur Analoga (man beachte den Gegensatz zum npirismus!).

Die Notwendigkeit der Annahme des Unbegrenzten als Quelle s ersten Seins liegt in der Unmöglichkeit der Entstehung der Welt begrenzten Körper) aus selbst schon begrenzten Körpern. Das mum ens finitum muß also aus dem infinitum stammen. Das mittelbare Erzeugnis des Unbegrenzten ist das simplex oder der thematische Punkt, welcher gewissermaßen nur eine Grenze hat, rch die er das nächste begrenzt und so durch immer neue Benzungen immer kompliziertere Körper konstituiert[8]). Wohlmerkt handelt es sich um die rein geistige Vorstellung s mathematischen Punktes: ... non extensum, ... non divisibile. ch Art der „bewußten Monaden" Leipniz' und Wolffs spricht edenborg dem infinitum auch geistige Kraft zu (erit infinite quid elligens); als Erzeugnis desselben besitzt der mathematische Punkt ch dessen intelligible Wesensbeschaffenheit[9]). Da nach der philohia rationalis alles nur in und durch Bewegung entsteht, so vollzieht h auch die Emanation des mathematischen Punktes aus dem initum durch Bewegung, welche als rein abstrakte nach Swedenborg besten durch „inneren Zustand" oder „Streben nach Bewegung" schrieben wird[10]). Auch die Räumlichkeit, die der so in Bewegung

---

[6]) p. 16.

[7]) cf. Kant, Kr. d. r. Vern. p. 86 ed. Kehrbach (Reklam).

[8]) p. 27.

[9]) Es handelt sich um eine bewußte Hervorbringung des mathem. nktes durch das Unbegrenzte, so daß Swedenborg das infinitum ohne weiteres f eine Stufe mit Gott dem Schöpfer setzt (p. 28).

[10]) p. 29, 32.

befindliche Punkt einnimmt, ist nach Swedenborg ein rein gedachte intellektueller Raum[11]). In dem Verhältnis zu den sichtbaren Dinge ist der mathematische Punkt ein medium zwischen dem infinitu und den finita, so daß Swedenborg denselben Punkt hinsichtli der Welt der physikalischen Stoffe das punktum naturale, hinsichtli der reinen Geometrie das p. mathematicum nennt[12]). Aus der a soluten Art der Bewegung des punktum mathematicum folgt nu zunächst, daß die Bewegungs f o r m die denkbar vollkommenst d. h. der Figur des Kreises ähnlich sein muß[13]); ferner muß über in dem Punkte Bewegung sein. Nach der ersten Folgerung mu also die Figur dieser Bewegungsform die eines fortlaufenden Kreis sein, d. h. eine kreisförmig in der Richtung vom Zentrum nach d Peripherie und umgekehrt laufende Bewegungslinie darstellen; kommt Swedenborg auf die S p i r a l e[14]). In dieser (abstrakt g dachten) Spirale ist überall gleichzeitig Bewegung[15]), die stets unt dem gleichen Winkel fortläuft[16]).

Soweit hält Swedenborg an der rein abstrakten Wesensbeschaffe heit des mathematischen Punktes und seiner Spiralbewegung fe Nun zeigt sich die schwierige Aufgabe, aus den bisherigen Resultat die Entstehung des ersten begrenzten, physischen Körpers zu erkläre Swedenborg umgeht sie durch einen an dieser Stelle in der Geschichte d Philosophie immer wiederkehrenden Trugschluß[17]): da die begrenzt Körper nicht aus sich selbst entstehen können, und wir nach d bisherigen Untersuchung nur mathematische Punkte haben, so m das finitum in ihnen also seinen Ursprung haben: ... abiunde nulla originem habere potest[18]). Näher verdankt es seine Entstehung je Spiralbewegung der mathematischen Punkte nach dem Princip ni sine motu. Dieses finitum simplex oder primum substantiale[19]), welch den denkbar kleinsten physikalischen Raum ausfüllt, erhält bei sein Emanation die Gestaltungskraft des mathematischen Punktes u somit die Fähigkeit, den nächsten begrenzten Körper zu bestimm und dadurch die Reihe der physikalisch zusammengesetzten Körp zu eröffnen[20]). Die das erste finitum konstituierende Spiralbewegu

---

[11]) p. 34. [12]) p. 29—30. [13]) p. 36.

[14]) p. 36. [15]) p. 37. [16]) p. 47.

[17]) Die Geschichte dieses logischen Fehlers würde von den Pythagoräe über Origines, Descartes bis in die neueste Zeit führen.

[18]) p. 41. [19]) p. 42.5. [20]) p. 45.14.

mathematischen Punkte denkt sich Swedenborg folgendermaßen. die fortlaufende Spiralbewegung reciproc, d. h. vom Zentrum ch der Peripherie und umgekehrt wirkt, werden die einzelnen mathetischen Punkte vermöge des Strebens nach Gleichgewicht in eine ließliche harmonische Lage gebracht, sodaß sich zwei Punkte rch gegenseitigen Kontakt beeinflussen, dessen mittelbare Wirkung n durch die ganze Spirale hindurch bemerkbar macht[21]). Die gemeine Kongruenz der Bewegungen wird durch die Pole reguliert, n. die vom Zentrum ausgehenden Spiralwindungen treten an dem en Pol nach außen an die Oberfläche, während sie dieselbe am gegengesetzten Pol wieder verlassen und im Innern zum Zentrum ückkehren[22]). Die Spirale liegt also nicht in einer Ebene, sondern kubisch zu denken, so daß die Pole der Figur eines Kegels ähnlich rden (conorum instar formati)[23]).

Aus der Spiralbewegung leitet Swedenborg weiter die Aktionskraft die Schiefe der Ekliptik ab. Da das Zentrum der Spirale nicht dem des Kreises (bzw. Kugel) zusammenfällt, so fällt auch das wergewichtszentrum nicht mit dem körperlichen Mittelpunkte ammen[24]). Da die Bewegung des Schwergewichtszentrums um Achse, in die es durch die allgemeine Bewegung um die se hineingezogen wird, eine Tätigkeit darstellt (quia est actu-), so zieht es die rotierenden Punkte in eine zweite von jener gemeinen Rotation um die Achse unabhängigen Bewegung, durch die schon auf der Oberfläche in Kreisbahnen rotierenden Punkte r die ganze Oberfläche fortschreitend geführt werden[25]). Diese danken wendet Swedenborg auf die Schiefe der Ekliptik an und t mittels der durch die Rotation des Schwergewichtszentrums lingten Progression die konzentrische Oberfläche sich bilden[26]). rch das Zusammenwirken dieser Bewegungen ist also die Existenz ersten begrenzten Körper bedingt. Der ganze Weltenraum ist mit solchen Körpern erfüllt. Dadurch entsteht die Möglichkeit gegenseitigen Kontaktes, so daß durch eine solche mechanische

---

[21]) p. 49; man beachte, daß Kant 21 Jahre später noch die Idee der nwirkung vertritt.

[22]) p. 49. [23]) cf. hierzu die Figur Swedenborgs.

[24]) p. 51.24.

[25]) p. 51.s. [26]) Die nähere Ausführung bei Swedenborg p. 52.

Beeinflussung die nächst größeren Körper entstehen können[27]). Di
so analog der Genesis der ersten Körper entstandenen zweiten Körp
bedingen durch ihre größere Masse bei konstant bleibender Aktion
kraft eine Verringerung der Schnelligkeit[28]). Bei diesem Evolution
prozeß unterscheidet Swedenborg zwei Arten von Elementarteilche
die aktiven, bei denen die Attraktion, und die passiven, bei denen
die träge Masse überwiegt. Aus der Verbindung beider Faktoren
entstehen elastische Teilchen (cedentia), welche die großen Körp
zusammensetzen; jene cedentia sind aber nur möglich bei ein
Aktionskraft, die eine gewisse Kontinuität der Beeinflussunge
bedingt[29]). Wir sehen: eine durchaus evolutionistische Theori
die dem modernen Evolutionismus nicht fern steht!

Die bisherige Theorie wendet Swedenborg nun auf das Sonne
system an. Das ganze Universum, also auch das Sonnensystem
ist in fortlaufender Kontinuität mit dem universellen Element erfül
Die im Zentrum wirkende Aktionskraft dieses Systems ist die Sonn
welche nach der Theorie der Spiralbewegung[30]) sich selbst in stärkst
Rotation befindet und diese Bewegung in gleicher Richtung m
abnehmender Intensität vermöge fortlaufenden mechanischen Druck
nach der Peripherie hin fortpflanzt[31]), wobei der Widerstand d
Atmosphäre durch den beharrlichen Druck allmählig überwund
wird[32]). Aus der Bewegung der Planeten sehen wir, daß die Wirbe
bewegung des Sonnensystems in der Ekliptik stattfindet[33]), sod
die Polarachsen des einzelnen Punktes den Polarachsen der Eklip
des Sonnenwirbels entsprechen[34]). Da alle Teile in gleichmäßig
Ordnung in derselben Richtung rotieren, so finden die Bewegunge
sämtlich in parallelen Ebenen statt[35]), eine für das Verständnis ein
Rotationstheorie äußerst wichtige Erkenntnis. Daß es trotzde
verschiedene Körper bei gleichen Ebenen gibt, kann nach Swedenbo
verschieden erklärt werden. Da in den Polargegenden der stärks
Kontakt unter den einzelnen Körpern stattfindet, so kann ei
Reziprozität unter den vielen begrenzten Körpern nur dadurch erzie

---

27) p. 56.

28) p. 58. Im Anschluß hieran versucht Swedenborg die Gallileisch
Fallgesetze, das Huygenssche Gesetz der Zentrifugalkraft sowie das III. Kep
lersche Gesetz aus der Spezialbewegung abzuleiten.

29) p. 84. 30) p. 93. 31) p. 93, 94. 32) p. 93.

33) p. 94. 34) p. 93. 35) p. 92.

werden, daß die in den Polarkreisen der Oberfläche rotierenden Punkte von einem Körper auf den benachbarten übergehen[36]); so kann man zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Körper trotz der parallel gerichteten Rotation sehr wohl annehmen, daß durch eine derartige Übertragung der Materie die Oberfläche des einzelnen Körpers verkleinert bzw. vergrößert werden kann und dadurch ein gegenseitiges Gleichgewicht entsteht[36]).

Sehr interessant ist es, daß Swedenborg im weiteren mit dem Äther (contiguum) rechnet: locus non concipi potest nisi in contiguo[37]). Die mechanische Beeinflussung der Körper untereinander (d. i. der Druck) vermittelt sich im Äther oder durch den Äther, sonder Zweifel ein Anklang an den Eulerschen Gedanken: der Druck des Äthers pflanzt sich fort. Der Druck ist proportional den Bewegungen, d. h. vom Zentrum nach der Peripherie hin abnehmend.[38]). Daraus ergibt sich, daß der Druck größer ist, je mehr Partikel vorhanden sind[39]). Die Druckhöhe bezieht sich auf die Äquatorebene jedes Partikels bzw. auf die Ebene der Ekliptik des Sonnenwirbels[40]). Aus jenen Elementarteilchen des Universums setzen sich die wirklichen Körper und ihre mannigfachsten Kombinationen zusammen, deren Wirkung analog derjenigen der Punkte und Partikel proportional der Masse ist.

Hinsichtlich der Formation des Sonnenwirbels gibt Swedenborg noch interessante Einzelheiten. Da die Aktionskräfte sukzessive in Erscheinung getreten sind, so folgt nach früheren Aussagen über die prinzipielle Folge und Zusammensetzung der Körper, daß das Sonnenaktionszentrum aus den Aktionskräften des Ersten, d. h. des Punktes besteht[41]) und zunächst die Körper erster Ordnung um dasselbe rotieren, um später durch reziproken Kontakt und weitere Bewegung die zweiten begrenzten Körper zu konstituieren, welche ihrerseits in demselben Sinne um die Sonnensphäre rotieren. Dabei können die der Sonne am nächsten rotierenden Körper in die Sonnensphäre eingehen, so daß diese mit desto stärkerer Aktionskraft die übrigen Teile beeinflußt. Es sind also die in der Nähe der Sonne befindlichen Elementarteile im Zustande größerer Kompression als die diesem Zentrum entfernteren. Infolgedessen rotiert mit mecha-

[36]) p. 94. [37]) p. 95. [38]) p. 96.46.

[39]) p. 96.47; hier schwebt Swedenborg offenbar die Zentrifugalkraft vor Augen.

[40]) p. 96.49 b. [41]) p. 119.1.

nischer Notwendigkeit das einzelne Elementarteilchen in einem seiner durch die Entfernung vom Aktionszentrum bedingten Kompression proportionalen Kreis, d. h. in einem Wirbel[42]). Da nun die einzelnen Teile des Sonnenaktionsraumes selbst ihre Rotation haben, so dehnt sich diese Wirbelbewegung, die in Beziehung zu dem Äquator und den Polen des einzelnen Körpers steht, bis zu großer Distanz aus und muß so durch die Strömung und Lage der Teile auch die Körper der Ekliptik bilden[43]).

Schon Gilbert (1600) und Kepler (1619) hatten die Aktionskraft des Zentrums eines Sternsystems nach Art der magnetischen Kraft aufgefaßt. Die von jenen Naturforschern beobachteten Kraftlinien im Eisenstaub hatte Descartes als die Anfänge spiralischer Wirbel angesehen. Dieser Methode schließt sich Swedenborg an; er will die Entstehung der Anziehung (von Newton als gradlinig wirkende Kraft aufgefaßt) durch die Spiralen erklären. Aus der Annahme unzählig vieler Aktionszentra im Weltenraum folgt die Existenz unzählig vieler Wirbel von der Art des Sonnenwirbels. Aus der Ähnlichkeit der einzelnen Wirbel im Universum mit den magnetischen Wirbeln folgt ferner, daß die Richtung der Wirbelbewegung vom Aktionszentrum nach der Peripherie geht[44]). Nach Analogie der magnetischen Wirbel sind die Spiralwirbel in der Nähe des Aktionszentrums (z. B. der Sonne) mehr radial gerichtet, bilden also schärfere Spiralen als die entfernteren, welche sich allmählich so ausbreiten, daß schließlich die einzelnen Teile in gemeinsamer Lage (senkrecht oder parallel gerichtet) verharren[45]). Aus dem Verlauf der magnetischen Kraftlinien schließt Swedenborg weiter, daß die Wirbel, welche in einer Ebene liegen, sich nicht stören. Die Planeten behalten also ihre Wirbel, d. h. ihre Trabanten in der Ebene des Tierkreises, d. h. der Ekliptik, ohne von dem Wirbel der Sonne gestört zu werden. Die einzelnen Wirbel im Himmelsraum sind auf die Achsen ihrer Systeme bezogen, da diese Achsen verschieden geneigt sind, so befinden sich die Elementarteile auf der Achse selbst in gradliniger Lage

[42]) p. 121.6. [43]) p. 121.7.

[44]) Die durch die geometrische Verschiedenheit der äquatorialen und polaren Gebiete bedingte Verschiedenheit der Bewegungen verursacht spiralische Wirbel gegen die Pole und die Achsen der Teile, d. h. bei unserem Sonnensystem gegen die Pole des Tierkreises (p. 377).

[45]) p. 377.2.

dagegen auf beiden Seiten der Achse in krummliniger, d. h. in einer solchen Lage, die auf die Achse bezogen ist[46]). Bei einer geneigten Wirbelachse verlaufen aber die Spiralbewegungen in der Ekliptik des Wirbels (Äquator) nicht kreisförmig, sondern in Form einer Ellipse, d. h. die Planeten bewegen sich in der Figur einer Ellipse, in deren einem Brennpunkte die Sonne steht (exzentrische Stellung der Sonne!). Infolgedessen geht die Achse der Sphäre nicht durch den Mittelpunkt des Wirbels[47]).

Wo liegt nun diese Achse für den Sternenhimmel? Swedenborg findet sie in der Milchstraße[48]); und das ist ein Gedanke, um deren willen allein Swedenborg als der Vater aller späteren auf die zentrale Bedeutung der Milchstraße sich aufbauenden kosmogenetischen Systeme angesehen werden darf. Und dieser eminent wichtige und bedeutungsreiche Gedanke ist bei Swedenborg nur die Konsequenz der angewandten Theorie der Spiralbewegungen im kleinsten Körper! In der Milchstraße selbst sind die Aktionszentra dicht zusammengerückt, so daß die Spiralen außerordentlich eng und steil sind, und ihre enge Verbindung dem bloßen Auge als ein nebliger Streif erscheint. Aber Swedenborg geht noch weiter und findet, daß das gesamte unendliche Universum, welches aus begrenzten Körpern besteht, wieder unzählige solcher Milchstraßensysteme in sich birgt; ein systematischer Zusammenhang der Himmelskörper, der in die Unendlichkeit des Äthers weitergeht[49]).

Wie nun die Welt sukzessive durch eine lange Reihe immer neuer Entstehungen und Veränderungen zu dem, was wir sehen und wahrnehmen, geworden ist, so wird sie auch durch neu eintretende Verbindungen immer vollkommener werden, so jedoch, daß diese unendliche Mannigfaltigkeit sich immer nur auf Figur und äußere Art erstreckt, ohne das sich ewig gleichbleibende innere Prinzip zu

---

[46]) Nach der Regel: Bewegung des Volumens = Bewegung der Teile und umgekehrt ist mit der gleichen Lage der Elementarteilchen das Gleichgewicht und die Erhaltung der gemeinsamen Lage gegeben (p. 377).

[47]) p. 379. [48]) p. 379.8.

[49]) p. 380.11; Swedenborg geht auch auf die fortschreitende Bewegung der Erdbahn ein, indem er lediglich Ergebnisse der Theorie der kleinsten Körper auf die Rotation und Bildung der Erdbahn anwendet. Neue Ergebnisse werden nicht gewonnen.

verändern. Mit diesem Ausblick schließt Swedenborg seine Gedankenentwicklung über Mikrokosmos und Makrokosmos vorläufig ab.

Nur mit wenigen Worten sei die Arbeit von Wright erwähnt, durch die Kant nach seiner eigenen Aussage zu seiner „Himmelstheorie" angeregt ist. Kant hat offenbar die Wrightsche Schrift selbst nicht gelesen, denn er kennt sie nach seinen eigenen Worten nur aus den „hamburgischen freyen Urteilen" usw., in denen sich in drei Nummern des Jahrganges 1751 eine zirka 14 Seiten umfassende Anzeige des Wrightschen Buches findet[50]). Wenn auch Swedenborgs Name von Wright trotz Aufführung der in Frage kommenden „Authorities" nicht genannt wird, so ist die Annäherung Wrights an Swedenborg nur um so evidenter. Schon in der Methode der Forschung steht Wright durchaus auf Swedenborgschem Standpunkte. Wright unterscheidet zwischen der ratio a priori (Moral probility) und der Beweisführung a posteriori (Mathematical Certainty); er rechnet mit mathematischen Punkten (which is only to be conceived) und mit physikalischen Punkten [51]). Er räumt der Milchstraße eine besondere Bedeutung ein und faßt sie als ein System von unendlich vielen Sternen, deren Zahl er auf ca. 3 888 000 schätzt [52]). Wright fordert mit Swedenborg, that all the Stars are, or may be in Motion.[53]) Er redet von einer Achsen- und Lokalbewegung und will mit Swedenborg die Schiefe der Sonnenekliptik durch die Eigenbewegung der Sonne um ein Zentrum erklären [54]). Wenn auch des weiteren Wright mit optischen Experimenten arbeitet, so ist jedenfalls für seine Idee, die Sternenwelt als geordneten Zusammenhang unzähliger Systeme darzustellen, der Titel ‚Original Theory or new Hypothesis' objektiv nicht gerechtfertigt.

Einundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen des Swedenborgschen Werkes schrieb Kant seine „Himmelstheorie", die in dem Sw.schen Gedanken, die Fixsternwelt als verschiedene Systeme, welche nach Analogie des Sonnensystems um ein Zentrum kreisen, aufzufassen, ihren Aus-

---

[50]) Das anscheinend seltene Buch "An original Theory or new Hypothetis of the Universé" etc. by Th. Wright, of Durham, London 1750 (nicht 1734, wie Kobold in „Bau des Fixsternhimmels", Braunschweig 1906, zitiert) ist in der Göttinger Universitätsbibliothek vorhanden.

[51]) a. a. O. p. 9, p. 27 Anm.

[52]) p. 42. [53]) p. 51. [54]) p. 53.

gangspunkt nimmt[55]). Als Grundlage der Welt setzt Kant die von Gott geschaffene Materie, die, in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöst, den ganzen Weltenraum erfüllt hat. Damit tritt Kant in einen Gegensatz zu Sw., der noch weiter zurückgeht und die materiell kleinsten Körper als Zusammensetzungen der Spiralwirbel der mathem. Punkte ansieht. Es ist das bleibende Verdienst Kants, endgültig mit allen monadentheoretischen Versuchen, die Materie ihrem Ursprung nach zu erklären, aufgeräumt zu haben und demgegenüber das Newtonsche Gravitationsgesetz zum Stützpunkt seiner Himmelstheorie gemacht zu haben. Die zerstreuten Elementarteilchen der Materie bei Kant entsprechen also den Swedenborgschen ersten begrenzten Körpern oder den physischen Punkten. Diese Elemente setzen sich nach Kant sofort in Bewegung und sind sich selber eine „Quelle des Lebens". Auch bei Sw. ist bekanntlich die Bewegung der kleinsten Körper das wesentliche Bildungsprinzip der Welt und konstitutives Merkmal ihrer Lebendigkeit. Eine bedeutend klarere Auffassung als Kant zeigt Sw. bei der Konstitution des Wirbels; er rechnet nur mit der direkten Übertragung des mechanischen Druckes durch Kontakt der Körper; Kant dagegen operiert mit der Fernwirkung als Kraft und läßt den Zentralkörper aus „großen Entfernungen" die kleinen Körper in seinen Wirkungskreis zwingen, eine wissenschaftlich unvollziehbare Vorstellung, die nebenbei unerklärt läßt, wie die bestimmten Grenzen des einzelnen Wirbels, mit denen Kant später rechnet, zu verstehen sind. Auch hat Kant den bei Sw. vorhandenen Unterschied zwischen Aktionskraft und träger Masse (oder „bloß leidenden Materie"), der hier um so auffälliger ist, weil nach Newton die Masse von selbst Trägerin der Aktionskraft ist, also nicht von ihr getrennt betrachtet werden kann; ein Gedanke, der bei einem Anhänger der Gravitationstheorie durchaus unvermittelt erscheint. Ebenso läßt Kant die Zentripetal- und Zentrifugalkraft unvermittelt neben der Aktionskraft wirksam sein[56]), während Sw. sich um ihre philosophische Erklärung bemüht. Durch die Rotation der vermöge der Zentrifugalkraft im Wirbel um den Zentralkörper rotierenden leichteren Teile entstehen nach Kant die verschiedensten Kreisbewegungen in mehreren Ebenen; diese üben eine korrigierende

---

[55]) Ausgabe von A. J. v. Öttingen in Oswalds Klassikern Nr. 12 p. 4.

[56]) a. a. O. p. 45.

Tätigkeit auf einander aus, bis die Körper von gleicher Schwere in demselben Sinne in parallel zu einander stehenden Rotationsbahnen den Zentralkörper umkreisen. So wiederholt Kant die Sw.sche Theorie von dem Gleichgewichtszustand der rotierenden Körper und ihren parallelen Rotationsbahnen. Während aber Sw. sich große Mühe gibt, das Zustandekommen der parallelen Bewegungsebenen durch Analogie mit den Magneten begreiflich zu machen[57]), begnügt sich Kant mit der Erklärung, daß die verschieden gerichteten Rotationswirbel sich so „einschränken" müssen, daß sie parallel gerichtet werden, ohne das warum zu erörtern[58]). Besonders auffällig zeigt sich die Übereinstimmung beider Philosophen bei der Lehre von der verschiedenen Dichtigkeit der rotierenden Körper. Sw. begründet seine Anschauung auf folgender Weise: die kleinen Wirbel der einzelnen aktiven Teilchen erfüllen wohl die Sphäre, aber bilden noch nicht die sichtbare Welt. Zu dem Zweck müssen sie in einen engeren Raum zusammengebracht werden. Durch die Anhäufung vieler solcher kleinen Wirbel entstehen die Himmelskörper. Die ursprünglich verschieden gerichteten Rotationen der Körper um ihr Aktionszentrum schlagen allmählich durch die gegenseitigen Stöße und Widerstandskräfte in eine gleichmäßige um. Der Einfluß dieser gemeinsamen Rotation erstreckt sich auf die in einer größten Entfernung befindlichen Wirbel durch mechanische Übertragung von einem zum andern; darum nimmt der Einfluß mit Zunahme der Entfernung ab, so daß die entfernteren Teile langsamer rotieren und von geringerer Dichtigkeit sind (cf. o.). Dasselbe Ergebnis finden wir bei Kant ohne Begründung[59]). In ähnlicher Weise gibt Sw. für die Schiefe der Ekliptik, die Kant aus seiner bloßen Unvollkommenheit der natürlichen Anpassung erklären will, eine mechanische Begründung durch die Lehre von der Exzentrizität des Schwerpunktes (cf. o.).

Eine der Zusammensetzung des Sonnensystems ähnliche Bildung vollzieht sich nach Kant im ganzen Weltenraum. Die Fixsterne sind gleich unserer Sonne unzählige Zentra ähnlichen Systeme. Wir sehen, wie auch hierin Kant mit Sw. zusammentrifft. Die grundlegende Übereinstimmung besteht jedoch in der beiderseitigen Betonung

---

[57]) Bei Swedenborg a. a. O. p. 377—379.

[58]) Bei Kant a. a. O. p. 45.

[59]) p. 49.

er Milchstraße als gemeinsames Zentralsystem
ller Sternwirbel. Kant erklärt die Milchstraße für einen
reiten Sternengürtel, der sich im Sinne eines größten Zirkels über
en ganzen Himmel zieht. Bildet so die Milchstraße für sich ein
ystem, so ist sie im Hinblick auf die außer ihr liegenden Sternsysteme
e gemeinsame Zentralfläche, auf welche sich sämtliche Sterne be-
ehen[60]. Dieses Milchstraßensystem macht aber noch nicht das
nze Weltall aus, sondern die Sternbildungen gehen darüber hinaus
alle Weiten der Unendlichkeit, und alle jene unendlich weiten
nd großen Milchstraßensysteme müssen wiederum als einheitliches
ystem gedacht werden[61]. Mit dieser Grundanschauung stehen wir
n Mittelpunkte der Kantschen Kosmogenie. Genau die gleiche
esamtvorstellung hat Swedenborg. Beide Darstellungen gleichen
ch aber auch in den Einzelheiten auffallend, die wir hier kurz zu-
mmenfassen: Zum Zustandekommen eines Wirbels ist in erster
inie ein Aktionszentrum nötig; dieses unterscheidet sich von den
brigen Teilen des Wirbels hauptsächlich dadurch, daß sich in ihm
artikeln mit besonders attraktiv wirkenden Kräften angesammelt
aben, während die passiven Partikel die peripheren Gegenden des
/irbels einnehmen. Der Widerstand der letzteren wird allmählich
berwunden, bis dann die kleineren Körper um jenen Zentralkörper
urch die Wirksamkeit der Zentrifugal- und Zentripetalkraft in einer
olchen Ordnung rotieren, daß ihre Dichtigkeit mit zunehmender
ntfernung vom Zentrum abnimmt. Eine Fülle kosmogenetischer
edanken, die sich bei Swedenborg und Kant gleicherweise findet,
it dem Unterschiede allerdings, daß Sw. durchweg eine eingehende
ntersuchung seiner Thesen bringt.

Die nach dieser Erkenntnis sich aufdrängende Frage: hat Kant
n Jahre 1755 die Schrift Swedenborgs gekannt? läßt sich zurzeit
icht strikte beantworten und kann hier auch nicht näher unter-
ucht werden. Nur soviel sei erwähnt, daß die historischen Data, vor
llem die geachtete Stellung, die Sw. nach aller Überlieferung in der
eitgenössischen deutschen Gelehrtenwelt gehabt haben muß, es zum
indesten nicht unwahrscheinlich machen, daß Kant schon vor 1755
on den principia Sw.s gewußt hat, wenn auch nicht in dem Maße,
aß ihm die in dem großen dreibändigen Werk einigermaßen ver-

---

60) p. 32. 61) p. 90.

schwindenden kosmogenetischen Gedanken Swedenborgs bei de Abfassung der „Himmelstheorie" bewußt gegenwärtig gewesen wären.

Mit dem, was wir bisher von der Swedenborgschen Theorie gehör haben, scheint die kosmogenetische Aufgabe erledigt zu sein. Allein Swedenborg ist noch nicht am Ende. Er stellt fest, daß mit seine bisherigen Theorie wohl die Fixsterne und Sonnen erklärt sind, daß aber nicht einzusehen ist, wie innerhalb der Wirbel die Planetenwirbe entstehen sollen. Gerade hier zeigt sich, daß Sw. kein gewöhnliche Kopf war. Der Einwurf, den er hier selbst gegen seine Theorie er hebt, ist auch gegen die Kantsche Theorie erhoben worden. Kant hat nicht beachtet, daß bei der ursprünglich vorausgesetzten radialen Bewegung zum großen Attraktionszentrum die kleinen Attraktions zentra in noch höherem Maße als die „leichtere" Maße durch jen Zentripetalkraft bestimmt werden müßten. Swedenborg hat diese Lücke in seinem System gefühlt, und es ist überaus interessant zu sehen, wie er, um sie auszufüllen, auf die Idee verfällt, die späte Laplace seiner Theorie zugrunde gelegt hat.

Sw. greift auf seine frühere Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Elementarteilen zurück. Infolge ihrer verschiedene Geschwindigkeit und Masse tritt in dem Wirbel selbst eine Scheidun derart ein, daß die Teilchen von vorwiegend träger Masse den Wirbe einschließen[62]). Durch diesen Prozeß wird die Zahl der trägen Körpe ständig vermehrt und ihre Kondensation um die Sonne ständig größer bis die einzelnen Körper die Form einer in stärkstem Maße konden sierten Wolke oder einer Rinde annehmen (...crustae aut nubi densissimae instar)[63]). Hierbei ist es von größter Bedeutung, daß Sw für diese zunehmende Entfernung vom Zentrum des Wirbels in Über einstimmung mit Laplace die Zentrifugalkraft als Ursache annimmt[64]). Daraus folgt, daß diese Kondensation in einem Ringe in der Eben des Tierkreises erfolgen muß, weil da die Zentrifugalkraft am größten ist[65]). Bei der immer größer werdenden Ausdehnung des Ringe muß derselbe fortgesetzt an Dichtigkeit abnehmen und schließlich

[62]) p. 391.2. [63]) p. 392. [64]) p. 393.5.

[65]) Im Anschluß an die Zentrifugalkraft leitet Swedenborg später fü die verschiedenen Planeten das III. Keplersche Gesetz ab (p. 444).

atzen[66]). Der abgerissene Teil muß sich zu einer Kugel resp. einem euen Wirbel aufrollen und die Rotation im Sinne des ursprünglichen Virbels fortsetzen, da die äußeren Teile des Ringes eine größere bsolute Geschwindigkeit haben als die inneren[67]). Je nachdem der ing zerreißt, kann ein einzelner oder mehrere Planeten oder ein inerseits wiederum Trabanten absondernder Wirbel entstehen[68]). n dem Zentralwirbel können sich beliebig viele Ringe absondern nd dadurch in verschiedenen Entfernungen die Planeten mit ihren rabanten entstehen. Hieraus erklärt sich, daß alle diese Planetenahnen in der Ebene des Tierkreises liegen. Von Bedeutung ist, daß w. als das Resultat der fortschreitenden Inkrustation der Sonnen nd der abgesonderten Planeten das Aufhören des Leuchtens vorauseht, so daß dieser Entwicklungsprozeß in dem dunklen, völlig inrustierten Weltkörper endigt.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die angeführten Gedanken wedenborgs sich mit den Laplaceschen eng berühren: Laplace nimmt benfalls als Urzustand einen Kern, d. i. die Sonne, umgeben von einer tmosphäre an[69]). An deren Grenze bildet sich durch Abkühlung er in Gestalt eines Nebels rotierenden Materie ein Ring, der bei eiterer Abkühlung zerreißt und sich in mehrere Ringe oder Zonen uflöst[70]), die gleichfalls in konzentrischen Ebenen um die Sonne otieren[71]). Infolge der inneren Inkongruenz eines jeden solchen inges (anneau de vapeurs), wird er sich in mehrere Massen auflösen, e ihrerseits in demselben Sinne um die Sonne rotieren[72]). So bilden ch nach Laplace die Planeten mit ihren Trabanten! Angesichts eser zahlreichen Berührungspunkte zwischen beiden Forschern i auch auf den Unterschied hingewiesen: Swedenborg erkennt keine ctio in distans an und kennt demgemäß das Newtonsche Gravitationsesetz wohl als einen mathem. Ausdruck für die Wirkung der Massen uf einander, kann aber die Gravitations k r a f t nicht zur Erklärung ir den Weltentstehungsprozeß verwenden. Sie ist nach ihm erst die olge des Druckes im Äther, nicht die Ursache; darum finden wir die nfache Beziehung zwischen Zentrifugalkraft und Gravitation, welche

---

[66]) p. 393.5. [67]) p. 394. [68]) p. 393.6.

[69]) cf. Oeuvres complètes de Laplace, T. sixième: Exposition du systeme u monde, Paris 1884, p. 499. ss.

[70]) p. 500.5. [71]) p. 501. [72]) p. 502.

für die Laplacesche Theorie bestimmend ist, bei Sw. nicht. In d Art der Herleitung sind also Kant und Laplace von Swedenborg ve schieden, obwohl selbst hierin bei beiden Forschern viele einzeln Momente an Sw. erinnern. In den Resultaten dagegen, und zwa nicht nur im Schlußergebnis, sondern auch in den dazwischenliegende Teilresultaten ist eine überraschende Übereinstimmung sowohl de Kosmogonie Kants wie der Planetenentstehungstheorie von Lapla mit den Ausführungen Swedenborgs zu verzeichnen.

Noch in jüngster Zeit hat M. B. Weinstein wieder konstatie „daß nach Kants außerordentlicher Leistung neue grundlegende Idee für die Entstehung der Welten nicht gewonnen sind"[73]. Nun, so i es um so mehr Pflicht historischer Gerechtigkeit, in der Geschich der Versuche des menschlichen Geistes, auf philosophischer Grun lage eine Anschauung vom Werden der Welt zu gewinnen, den Mar nicht zu übergeben, der die Resultate Kants und Laplaces berei vor ihnen abgeleitet hat: Emanuel Swedenborg!

---

[73]) M. B. Weinstein, Entstehung der Welt und der Erde etc. Leipz 1908, p. 137.

IV.

ichard v. Schubert-Solderns erkenntnistheoretischer Solipsismus.[1]

Von

Dr. **Regine Ettinger-Reichmann** in *Zürich*.

I. Einleitung und Darstellung.

Unter den erkenntnistheoretischen Lehren der letzten 3 Dezennien ehört unstreitbar die Erkenntnistheorie v. Schubert-Solderns zu den teressantesten. Und zwar ist sie dies nicht bloß in philosophisch-stematischer Beziehung, was für uns hier hauptsächlich in Betracht ommt, sondern auch, was wir doch nicht unerwähnt lassen möchten, s ein Symptom, ein Charakteristikum unserer Zeit. Eine scharf-nnige und geistreiche Durchführung des subjektiv-idealistischen andpunktes in der Erkenntnistheorie, ja, eine zur letzten Konsequenz triebene Zuspitzung des subjektivistischen Prinzips, die ihren präg-nten Ausdruck im S o l i p s i s m u s findet, bildet sie ein Seiten-ück, eine Parallelerscheinung zu dem unsere Zeit — neben entgegen-setzter Tendenz — immer noch in hohem Maße beherrschenden dividualismus, wie er sich in Wissenschaft (Nationalökonomie, eschichte, Ethik, Pädagogik) und Kunst mehr oder weniger geltend acht. Dieser intellektuelle, ethische und ästhetische Individualismus ellt keine isolierte Erscheinung dar, ist vielmehr nur ein Glied in der el verschlungenen Kette des gesamten sozial-kulturellen Getriebes, in letzter Linie — allerdings mehr mittelbar als unmittelbar — r ein Reflex des ökonomischen Individualismus, wie er innerhalb r modernen kapitalistischen Wirtschaftsordnung auftritt. Die

---

[1]) Eine größere Arbeit von mir über die ,,Immanente Philosophie'', in lcher auch v. Schubert-Soldern ausführlicher als hier behandelt wird, wird nächster Zeit erscheinen.

theoretische Philosophie, die Erkenntnistheorie erst recht, schein uns zwar auf den ersten Blick ganz abseits zu stehen von den Einflüsse des praktischen Lebens, seiner wirtschaftlichen Interessen und Kämpfe Man darf jedoch nicht außer Acht lassen, daß der Denker bei dem Ausbau auch seiner theoretischen Lehren, seiner Weltauffassung — von seiner Lebensauffassung gar nicht zu sprechen — unbewuß doch mehr oder weniger vom gesamten Umkreis seiner Erlebnisse seiner Ansichten und Überzeugungen beeinflußt wird, und unte diesen Erlebnissen und Ansichten nehmen die ihm vom soziale Leben, von den wirtschaftlichen Klassenkämpfen und Gegensätze des letzteren übermittelten, einen vornehmen Platz ein[2]).

Wenn wir die Lehre v. Schubert-Solderns zum erkenntnistheore tischen Subjektivismus stempeln, so glauben wir es deshalb tun z müssen, weil er — im Grunde genommen — die Realität im Sinn einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit vollständig au hebt. Denn er geht nicht bloß methodologisch von den Bewußtsein daten, den Empfindungen aus, sondern läßt diese allein als einzig Wirklichkeit gelten. Im Gegensatz zum kritischen Realismu (Lotze, Fechner, v. Hartmann, Wundt, Volkelt Külpe u. a.), der neben den Bewußtseinsdaten, den die Realitä vermittelnden Sinneswahrnehmungen, als psychischen Zustände und Erlebnissen, noch die erwähnte, von den letzteren unabhäng

---

[2]) Wir müssen nur bedenken, daß v. Schubert-Soldern in seine sozialpolitischen Ansichten ein Wortführer des Mittelstandes ist und f das — vom Staate freilich beaufsichtigte und geregelte — Konkurren prinzip eintritt, um die wirtschaftliche Selbständigkeit des Einzelnen i Produktionsprozeß möglichst zu erhalten, so werden wir der feinen Fäde gewahr, die den wirtschaftlichen Individualismus mit dem erkenntni theoretischen Solipsismus verknüpfen (Das menschliche Glück und die sozia Frage. 1896. S. 198—229). Durch diesen Hinweis wollen wir keineswe bestreiten, daß der erkenntnistheoretische Solipsismus schon durch d erkenntnistheoretischen Probleme selbst, durch manche Tatsachen der E fahrung nahegelegt wird. Daß aber v. Schubert-Soldern gerade de erkenntnistheoretischen Solipsismus auf Kosten anderer möglicher Lösung arten wählt, glauben wir sozialpsychologisch dadurch erklären zu könne daß die wirtschaftliche Stellung des Mittelstandes, die eine individualistisc Weltauffassung besonders fördert, und deren Standpunkt v. Schubert-Solde einnimmt, den letzteren mittelbar sehr gut in subjektivistischer Richtun beeinflussen und zur besonderen Hervorkehrung des subjektivistische Prinzips geneigt machen konnte.

istierende Realität behauptet, ist nach v. Schubert-Soldern die irklichkeit nur einmal vertreten, nämlich als ein dem Bewußtsein nmanentes. Das *Gegebene*, Erfahrbare wird nach ihm nur in eziehung auf das Ich, Subjekt oder Bewußtsein vorgefunden, ist so nur in Bewußtseinsdaten des Erkennenden enthalten. *Subjekt* nd *Objekt* sind die unterscheidbaren zwei Momente des Gegebenen, s eines ursprünglichen Ganzen, die zusammengehören, einander raussetzen und bedingen und nur in der logischen Analyse einzeln stgehalten werden können. Sein, Existenz kann deshalb nur bedeuten: Bewußtseinsobjekt, Bewußtseinsinhalt sein. „Alles, was über s Bewußtsein oder das Gewußtwerden hinausgeht, ist *transendent*" und muß als solches aus der Erkenntnistheorie betigt werden. Er verwirft deshalb jede Art von *Metaphysik* i Sinne der Annahme und Bestimmung einer transzendenten Realität, h. einer außerhalb des Bewußtseins existierenden Wirklichkeit, s eine unwissenschaftliche, unzulässige Zutat.

v. Schubert-Soldern ist zwar bestrebt den Anforderungen unseres duktiv-wissenschaftlichen, realistisch denkenden Zeitalters sich anpassen und sucht deshalb seiner Lehre des „erkenntnistheoretischen lipsismus" die gefährlichen Spitzen abzubrechen und realistische emente in dieselbe hineinzuflechten. Daher der realistische Annein, den manche seiner Behauptungen tragen.

Das Geltenlassen des unmittelbar Vorgefundenen allein, die Bempfung jeder über die Sphäre des Bewußtseins hinausliegenden alität, sowie der Gedanke der durchgängigen *Korrelation* n Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich bringt v. Schubert-ldern — trotz allen Differenzen, die sonst zwischen ihm und den nderen bestehen — in nahe Beziehungen zur langen Reihe der subktivistischen Erkenntnistheoretiker unserer Tage, wie wir sie in den rtretern des *Positivismus* (Korrelativismus von *Laas*, npiriokritizismus von *Avenarius*, *Mach*) und in den Wortnrern der *immanenten Philosophie* (*Schuppe*, *ehmke*, *Leclair*, *Kaufmann* u. a.) antreffen. Im nblick auf die soeben erwähnte metaphysikfeindliche Stellung Schubert-Solderns, sowie die Verneinung der vom Bewußtsein abhängigen Wirklichkeit lassen sich auch — trotz aller sonstigen oßen Abweichungen — Berührungspunkte zwischen demselben d einzelnen Vertretern des Neukantianismus (*Lange*, *Cohen*)

herstellen. Am nächsten allerdings steht er der immanenten Philoso-phie[3]). Es ist hier jedoch nicht der Ort, näher auf alle diese Beziehungen einzugehen. Es sei nur erwähnt, daß v. Schubert-Soldern selbst sich seiner nahen geistigen Verwandtschaft mit dem Standpunkt der erwähnten subjektivistischen Erkenntnislehren vollständig bewußt ist, wie dies aus seinen diesbezüglichen Äußerungen hervorgeht[4]). Aus dem Lager des Positivismus sehen wir Mach die nahen Beziehungen seines Standpunktes zu dem v. Schubert-Solderns bestätigen[5]). Avenarius seinerseits gibt seine Verwandtschaft mit Schuppe zu. Und der Standpunkt des letzteren kommt in den Hauptpunkten — abgesehen von einzelnen Abweichungen — dem v. Schubert-Solderns gleich[6]).

Wenn die subjektivistischen Erkenntnistheoretiker, natürlich ... Weise, sei es von Kant, sei es von Hume, oder seinem frühe... Vorgänger Protagoras (Laas) ausgegangen sind, so zäh... v. Schubert-Soldern, der in gewissem Sinne die Mitte zwischen d... Neukantianern und den Positivisten einnimmt, sowohl Locke, Berkeley und Hume, als auch Kant zu seinen geistigen Ahnen, wie er dies selbst erklärt[7]). Daher auch seine hohe Bewertung d... seiner Zeit erfolgten Rückganges auf Kant. Er ist auch kein reiner Empirist, trotz seinem vermeintlichen ausschließlichen Festhalt...

---

[3]) Vgl. L. Stein, Der Sinn des Daseins, S. 144; Külpe, Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. 1903. S. 152—154; Störring, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. S. 128—129; Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien. 12. 1896. I. Artikel; Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. S. 105; J. Suter, Die Philosophie von Richard Avenarius. 1910. S. 159—166; Höffding, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. 1896. S. 610—612; W. Freytag, Die Erkenntnis der Außenwelt. 1904. S. 26—27.

[4]) Das menschl. Glück und die soz. Frage. Note S. V und VI.

[5]) Erkenntnis und Irrtum. 2. Aufl. 1906. Vorwort S. VII.

[6]) Vierteljschr. f. wiss. Philos. Bd. XVIII. 1894. S. 29. Avenarius muß unstreitbar, trotz seinem Versuche der „Ausschaltung der Introjection" den subjektivistischen Erkenntnistheoretikern zugezählt werden. Denn seine „Prinzipialkoordination", nach welcher es kein Gegenglied, keine Außenwelt, keine Gegenstände ohne ein Zentralglied, mein Ich, gibt, läuft auf die subjektivistische Ablehnung der vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit hinaus.

[7]) Das menschl. Glück. Note S. V f. Der Kampf um die Transzendenz ... 470 und Grundl. einer Erk. S. 13 ff.

Gegebenen allein; der Einfluß Kants kreuzt sich vielmehr mit m Humes, was am deutlichsten zu sehen ist in seiner Stellungnahme m Problem der Notwendigkeit und Kausalität gegenüber. Außerm ist er noch direkt von Schuppe und Leclair ausgegangen.

v. Schubert-Soldern selbst nennt seinen Standpunkt erkenntnisoretischen Solipsismus, möchte aber den letzteren vom metaysischen oder praktischen Solipsismus abgegrenzt ssen, was im Grunde jedoch konsequent sich nicht durchführen ßt. Er findet auch die Bezeichnung des „empirischen ealismus“ passend für seine Richtung. (Der Kampf um die anszendenz S. 470)

Wir lassen nun Schubert-Solderns Erkenntnistheorie in zusammenngender Darstellung folgen, um sie darauf kritisch zu beleuchten d in ihrer Bedeutung für die Lösung der betreffenden Probleme würdigen.

v. Schubert-Soldern bekämpft vor allem die Auffassung der hilosophie als einer bloßen Zusammenfassung der Resultate r Einzelwissenschaften, der die Stellung eines selbständigen Wissensbietes abgesprochen wird, sieht in ihr vielmehr eine selbständige isziplin, die ihr eigenes Forschungsgebiet im Allgemeinen m Besonderen gegenüber hat[8]). Das von ihr festzustellende Allmeine aber findet sich an jedem beliebigen Besonderen des wissenaftlichen und gewöhnlichen Denkens, Fühlens und Wollens vor d braucht nicht erst auf induktivem Wege gefunden zu werden: le beliebige Farbe z. B. enthält in sich die Farbe überhaupt. Der ilosophie ist es deshalb gleichgültig, an welchem Besonderen sie s Allgemeine bestimmt, wie es dem Mathematiker gleichgültig ist, welchem besonderen Dreieck er ein allgemeines Verhältnis der eiecke erfaßt. Die Philosophie ist nicht das Endresultat der einzelnen issenschaften, sondern vielmehr ihre Voraussetzung, welche die meinsamen Elemente, Begriffe und Beziehungen aller Wissenschaften thält. Innerhalb der Philosophie bildet die Erkenntniseorie die Grundwissenschaft, deren Aufgabe darin besteht, s Vorhandene, das unmittelbar Gegebene seinen Bestandteilen

---

[8]) S. Vierteljschr. f. wiss. Philos. Bd. XXI 1897: Die analytische Methode d die Selbständigkeit der Philosophie, und Zeitschr. f. imm. Philos. Bd. IV: e Einteilung der Wissenschaften S. 219 f. 1899.

und seinem allgemeinen Zusammenhang nach zu beschreiben und z analysieren. Die einzelnen philosophischen Disziplinen setzen ebens wie alle übrigen Wissenschaften diesen allgemeinen Zusammenhan mit seinen elementaren Begriffen voraus. In bezug auf das Verhältn der Logik zur Erkenntnistheorie schließt sich v. Schubert-Solder völlig den Ansichten Schuppes an. Die *Logik* muß eng mit de Erkenntnistheorie verschmolzen werden und die gegebenen tatsäch lichen mit Inhalt erfüllten Denkprozesse untersuchen. Die Erkenntni theorie Schubert-Solderns will die Irrtümer der früheren Philosoph vermeiden und sich von unbegründeten Hypothesen, willkürliche Deutungen und metaphysischen Ergänzungen des Gegebenen fern halten. Damit glaubt sie den bisherigen unwissenschaftlichen Charakt der Philosophie abgestreift zu haben und in die Reihe der Wissen schaften eintreten zu können.

Als wissenschaftliche Erkenntnistheorie hält sie zweierlei ein 1. den *Standpunkt* der *Immanenz*, d. h. das Ausgehen vor Vorgefundenen, unmittelbar Gegebenen, und 2. die Methode de vorurteilslosen, von willkürlichen Hypothesen und Deutungen sic rein haltenden Analyse dieses Gegebenen.

Danach muß „Alles, was zu irgend einer Zeit im Bewußtse vorhanden ist, als unmittelbar gegeben" aufgefaßt werden[9]. Da Bewußtsein aber ist kein selbständiges Moment am Gegebenen, kein Bedingung von Inhalten, sondern das Gegebensein von Inhalte überhaupt. Das Unmittelbare ist also das im Bewußtsein Beschlossen Bewußtseinsdata, Bewußtseinsinhalte, ein Ganzes, dessen zu unte scheidende Teile unzertrennlich miteinander verbunden sind. D Scheidung dieses Ganzen in Bewußtsein und Inhalt, Innenwelt u Außenwelt oder Ich und Nicht-Ich ist eine nachträgliche; ein bloß Produkt des abstrahierenden Denkens, zum Zwecke einer besser Erforschung der Gesetze eines jeden Teiles.

Alles dasjenige aber, was ohne gewisse Bewußtseinstatsache nicht behauptet werden könnte, ist *Ergänzung*. Auch Schuber Soldern hält die Ergänzung sowohl für die Wissenschaft als für d Philosophie für zulässig, ja notwendig. Nur muß diese Ergänzun des unmittelbar Gegebenen sich notwendig aus dem letztere ergeben, in ihm ihren Elementen nach enthalten sein, d. h. imm

[9]) Über Transzendenz des Objekts und des Subjekts. 1882. S. 3.

nur als Bewußtseinsinhalt aufgefaßt werden. Die erschlossene Existenz muß ihrem Wesen nach wahrnehmbar sein, d. h. ihre Beschaffenheit muß eine derartige sein, daß sie vom individuellen Ich wahrgenommen werden könnte, wenn es dabei anwesend wäre[10]). Die W a h r n e h m - b a r k e i t bildet also nach v. Schubert-Soldern das Unterscheidungsmerkmal zwischen der von ihm zugelassenen Erschließung und der Erschließung der transzendenten Realität, die ihrer Natur nach unwahrnehmbar ist. Er gibt zwei Arten von Transzendenz an: je nachdem man behauptet, daß eine nicht vorhandene Seinsart oder das Etwas in keiner Beziehung zum Ich gegeben sei.

Die bisherige Philosophie und teilweise auch die Wissenschaft sündigten nach v. Schubert-Soldern sehr schwer und sündigen auch gegenwärtig sowohl in bezug auf die Trennung des unmittelbar gegebenen, des ursprünglichen Ganzen in seine Teile, als auch in bezug auf die rein willkürliche, hinzugedichtete Ergänzung des Vorgefundenen im Sinne der Erschließung der transzendenten Realität.

Was die transzendente Ergänzung des unmittelbar Gegebenen, die vom Bewußtsein unabhängige Realität anbetrifft, so enthält dieselbe einen prinzipiellen, nicht zu beseitigenden Widerspruch. Das Transzendente darf nicht Bewußtseinsinhalt sein, aber man muß doch etwas davon wissen, und daher ist und muß es doch Bewußtseinsinhalt sein. Aber indem es Bewußtseinsinhalt ist, hat es eben den Charakter verloren, der es allein transzendent machen kann. Es nützt auch nichts, diesen Bewußtseinsinhalt noch einmal zu setzen, weil es wieder nur im Bewußtsein setzbar ist, und man wohl dadurch zu einem regressus in indefinitum, nie aber zu einer Transzendenz gelangen kann[11]). Überdies führen Bewußtseinsdata nie über sich selbst hinaus, denn jeder Schluß von einem Bewußtseinsdatum ist selbst wieder ein Bewußtseinsdatum. Jedes Erschlossene muß einen Bewußtseinsinhalt bedeuten.

Wie die Transzendenz im allgemeinen, so verwirft v. Schubert-Soldern auch die besonderen Arten derselben: die T r a n s z e n d e n z des Objekts und die des Subjekts. Die Transzendenz des Objekts herrscht in der Metaphysik als das unbestimmte Etwas, der doppelte Gegenstand (dem im Bewußtsein befindlichen Gegenstande und

---

[10]) Grundlagen S. 338 und Das menschl. Glück XXI und XXII.

[11]) Über Transzendenz d. Obj. S. 38.

seinen Beziehungen wird ein von ihnen unabhängiger Gegenstand gegenübergestellt) und die Substanz, und in den Naturwissenschaften als das Atom, das Gehirn, die Materie und die Kraft. Die Transzendenz des Subjekts findet sich in der metaphysischen Grundlage der Psychologie, als Seele, geistige Tätigkeit und unbewußte Vorstellungen.

Die atomistische Theorie ist nur als Hilfskonstruktion zu betrachten. Ihre Hauptleistung besteht darin, daß sie die Dinge, d. h. Komplexe sinnlicher Qualitäten mathematischer Behandlung zugänglich macht, indem sie den sinnlichen Qualitäten künstliche Raum- und Zeitgebilde substituiert, die in ihren mathematischen Beziehungen die möglichste Analogie mit den in der konkreten Welt stattfindenden Verhältnissen aufweisen. v. Schubert-Soldern betrachtet es daher als einen „heuristisch vielleicht vielversprechenden Gedanken, die Transzendenz der Atome fallen zu lassen und sie nur als Veränderungen einer Grundempfindung (etwa der Tastempfindung) zu fassen, so daß Bewegung und Schwingung der Atome nur ein figürlicher Ausdruck für die in verschiedener Weise aufeinander folgenden Momente der Grundempfindung wäre.“[12]).

Auf Grund seiner Auseinandersetzung mit der bisherigen Philosophie einerseits und der Kritik der transzendenten Erkenntnis andererseits, die aber bereits seine ausschließliche Anerkennung der Bewußtseinsdaten voraussetzen, kommt v. Schubert-Soldern zu der schon oben erwähnten Ansicht, daß das Gegebene, das Erfahrbare weder das Objekt, das Nicht-Ich oder der Weltinhalt, noch das Subjekt, das Ich oder das Bewußtsein allein ist. Das Objekt ist nicht anders denkbar, als vermittelst des Bewußtseins, es fordert unbedingt das Moment des Bewußtseins. Anderseits ist das Subjekt allein auch nichts. Außerhalb jedes Inhaltes, jedes Datums kann man es überhaupt nicht fassen oder charakterisieren. Ebensowenig kann man das Bewußtsein als selbständiges, abstraktes Moment an irgend einem gegebenen Datum auffinden. (v. Schubert-Soldern kämpft hier offenbar gegen Schuppe). Das Bewußtsein ist nur das Gegebensein von Daten. „Es gibt kein Seiendes, das nicht Bewußtes wäre, und es gibt nichts Bewußtes, das nicht Seiendes wäre.“ (Grund-

[12]) Über die Transzendenz d. Obj. S. 67. Zuerst scheint Avenarius diesen Gedanken ausgesprochen zu haben. Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. 1876. S. 59 ff. Vgl. Wundt: Über naiv. und krit. Real. S. 356.

gen 7.) Objekt und Subjekt, mit einander unlösbar verknüpft, lden das Weltganze, das Allumfassende. Oder anders ausgedrückt: e Welt ist stets in einem subjektiven Zusammenhange, h. in Beziehung auf das Bewußtsein oder individuelle Ich gegeben. as Individuum weiß und kennt nichts anderes, als das von ihm edachte. Das Bewußtsein ist nichts mehr als die Tatsache dieses ubjektiven Zusammenhanges. (Das menschl. Glück S. VI.)

Die Einheit dieses im subjektiven Zusammenhange gegebenen eltganzen bildet nicht das Bewußtsein, sondern die drei Momente es Raumes, der Zeit und der Unterschiedenheit.

Jeder Empfindungsinhalt ist in räumlichen Verhältnissen rsprünglich und untrennbar in dem Sinne gegeben, daß zwar dielben räumlichen Verhältnisse verschiedenen Inhalten zukommen önnen, niemals aber Inhalte ohne räumliche Verhältnisse vorhanden nd und umgekehrt. Diese räumlichen Verhältnisse der Inhalte eziehen sich stets auf ihren Mittelpunkt, d. h. auf einen Komplex on Daten, die den individuellen Leib bilden. Der subjektive Raum ie einzelnen Gesichts- und Tasträume) mit dem individuellen Leib s Mittelpunkt ist im erkenntnistheoretischen Sinne das primäre, eil das unmittelbar und in concreto Gegebene. Der objektive Raum t nur eine Abstraktion aus den jeweils gegebenen subjektiven Räumen, e auf Grund der Erfahrungen über den kausalen Zusammenhang er subjektiven Räume vollzogen werden konnte und den Zweck hat, nen möglichst ausgedehnten Überblick über die einzelnen räumchen Erfahrungen und Erfahrungserwartungen zu geben.

Wie in räumlichen, so sind die Inhalte auch in zeitlichen eziehungen ursprünglich und unauflösbar gegeben. Das Erfahrbare t in der alles umfassenden, alles vereinenden Gegenwart einschlossen. Die Vergangenheit und die Zukunft sind nur Bestimungen innerhalb der Gegenwart. Unmittelbar ist nur eine subktive Zeit gegeben, aus der erst allmählich eine objektive Zeit erhlossen und zusammengesetzt wird. Die letztere bildet, ähnlich wie er objektive Raum, nur ein notwendiges Schema für eine weitehende Orientierung über gegenwärtige und zukünftige Ereignisse.

Die Ursprünglichkeit von Raum und Zeit im oben erörterten nne zugebend, bekämpft v. Schubert-Soldern lebhaft ihre Apriorität.

---

[13]) Grundl. d. Erkenntnistheorie S. 57/58 und 271/272.

Anderseits macht er aber Front auch gegen diejenigen Ansichten, die das ursprüngliche Gegebensein des Raumes leugnen und den Raum erst nachträglich aus den Empfindungen entstehen lassen.

Die **Bewegung**, die unmittelbar wahrgenommen wird, ist nur ein räumlicher Wechsel von Qualitäten, d. h. von Empfindungen oder Wahrnehmungen. Die Sinnesqualitäten, wie Farbe, Ton, Tastqualität usw., sind ebenso ursprünglich und aus einem Anderen nicht ableitbar, wie Raum und Zeit, und ebenso objektiv und real, wie diese. Und dies ist auch konsequent bei Schubert-Soldern, da nach ihm die Wahrnehmungen das Reale oder Wirkliche selbst ausmachen.

Neben der räumlichen und zeitlichen Bestimmung kommt dem Gegebenen noch die **Unterschiedenheit** zu. Und zwar tritt diese letztere nicht nachträglich bei irgend einem Anlaß auf, sondern sie ist die ursprüngliche Gegensätzlichkeit des Erfahrbaren. Die Unterschiedenheit bildet das Merkmal eines jeden räumlichen, zeitlichen oder räumlich-zeitlichen Zusammenseins von Daten, welche, um eine Mannigfaltigkeit zu sein, ebensowohl die Unterschiedenheit als den räumlich-zeitlichen Zusammenhang aufweisen müssen. Es ist niemals ein isoliertes, abstraktes Datum, sondern alles stets nur in Beziehung auf ein Gegensätzliches in Raum und Zeit gegeben.

Diese drei Einheitsmomente des Raumes, der Zeit und der Unterschiedenheit sind selbst wieder durch die Zeit zu einer allumfassenden Einheit verbunden. Alle Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte, alle Beziehungen, alle Gefühle und Begehrungen sind immer in der Zeit, in einem Augenblick, in einer Gegenwart gegeben.

Innerhalb des **Bewußtseinsganzen**, das seine Einheit durch den Raum, die Zeit und die Unterschiedenheit erhält, steht, wie bereits erwähnt, dem Ich als Zentralglied das Nicht-Ich gegenüber. Tatsächlich und unmittelbar sind sie beide untrennbar miteinander verknüpft. Die erkenntnistheoretische Analyse aber abstrahiert von ihrem Zusammensein, um die charakteristischen Merkmale beider Teile genauer untersuchen zu können. Die weitere Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt, Form und Stoff, Geist und Materie oder Reproduktionen und Wahrnehmungen beruht auf der gleichen Teilung des Bewußtseinsganzen in Ich und Nicht-Ich. Alle diese Reihen laufen auf das eine hinaus: sie sind bloß Korrelatglieder eines Ganzen.

Der eine Teil, das Bewußtsein oder das **individuelle Ich**,

das dem gesamten Gegebenen zwar nicht seine Einheit verleiht, seinen ständigen Zentralpunkt aber bildet, verdankt seine charakteristischen Hauptmerkmale den Momenten des Raumes und der Zeit. Die Vorstellungen nämlich, die Gefühle und Begehrungen, deren Zusammenhang das individuelle Ich bildet, werden nur gedacht als eng gebunden an einen räumlichen Komplex von Daten, den Leib, der durch sein von anderen Leibern verschiedenes und ständiges Gegebensein bestimmt ist. Der individuelle Leib ist zwar nicht absolut konstant, aber verhältnismäßig doch konstanter als die übrigen Daten des Bewußtseinsganzen. Die letzteren sind einem mannigfaltigeren Wechsel unterworfen als der Leib. Sonst stehen sie zueinander in einem Korrelatverhältnis und bedingen sich gegenseitig. Der Leib ist in seinem Gegebensein abhängig von der Umgebung, aber auch die Daten der Umgebung sind in ihrem Verschwinden und Erscheinen, in ihrer Gestalt, Qualität, in der Zeit und dem Orte ihres Erscheinens durch ihre Beziehungen zum Leibe bestimmt. Da der Leib die Umgebung in dem angegebenen Sinne bedingt, selbst aber mit dem Ich eng verknüpft ist, vermittelt er zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich.

Ferner ist das, was am Ich das wichtige Merkmal der *Einheit* bildet, seinerseits nichts anderes, als die zeitliche Einheit, das Gegebensein von Daten in einem Alles umfassenden gegenwärtigen Zeitmoment.

Die andere Eigenschaft des Ich, die *Identität*, besteht in einer in jedem Moment reproduzierbaren Kontinuität der Erinnerung von Vorstellungen, Gefühlen und Begehrungen, die das ganze Leben zu umfassen sucht und, wo ihr dies nicht ohne weiteres gelingt, sich durch Analogie mit vorhandenen Reproduktionen hilft[14]).

Bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß in bezug auf den Inhalt das Ich, die Reproduktionen, sich vom Nicht-Ich, den Wahrnehmungen nicht unterscheiden. Der Baum tritt einmal als Vorstellung, das andere Mal als Wahrnehmung auf, seinem Inhalte nach ist er in beiden Fällen der gleiche. Es entsteht das Problem, welche Daten den Wahrnehmungen, der Außenwelt, und welche Daten den Reproduktionen, der Innenwelt zugehören. Der bisher zwischen Vorstellung und Wahrnehmung vermittelst verschiedener Kriterien konstatierbare Unterschied ist höchstens ein gradueller; an einer einzelnen Vor-

[14]) Grundl. d. Erkenntnistheorie S. 8 ff., sowie S. 72 ff.

stellung oder Wahrnehmung ist sonst kein Merkmal zu finden, daß sie von einander völlig unterscheiden könnte.

Nur das Verhältnis zu bereits anerkannten Wahrnehmungen oder Vorstellungen entscheidet über die Seinsart des betreffenden Datums. Befindet sich ein Datum in einem bestimmten Zusammenhang mit den Wahrnehmungen, so muß es denselben zugerechnet werden, steht es aber in Beziehung zu Reproduktionen, so gehört es zu ihnen. *Wahrnehmungen* und *Vorstellungen* unterscheiden sich also durchgängig dadurch, daß sie zwei Gebieten mit verschiedenen kausalen Beziehungen angehören, die aufeinander unmittelbar nicht einwirken können. Damit wird freilich vorausgesetzt, daß Daten in beiden Kausalitätsbeziehungen ursprünglich bekannt sind. Tatsächlich kennen wir auch gar nicht eine absolut erste Wahrnehmung oder eine erste Erinnerung. Sind Wahrnehmungs- und Reproduktionswelt kausal von einander getrennt, so sind sie doch imstande, in mittelbarer Weise aufeinander zu wirken, was durch die Mittelstellung des Leibes zwischen Innen- und Außenwelt ermöglicht ist.

Die Reproduktionen im weiteren Sinne, zu denen Schubert-Soldern auch die Gefühle und Begehrungen hinzurechnet, bilden im Unterschied zu den Wahrnehmungen, der Außenwelt, das sogenannte geistige innere Leben des Menschen, „seine Seele in ihrer individuellen Bestimmtheit“.

Die Wahrnehmungswelt ihrerseits, abgesehen vom allgemeinen Bewußtseinszusammenhange, zerfällt in einzelne *Dinge*, d. h. Komplexe von einfachen Qualitäten, die räumlich und zeitlich bestimmt und nur in Beziehungen aufeinander denkbar sind. Das ausschlaggebende Kriterium für den *Dingbegriff* bildet neben dem Zusammensein der Daten und ihrer kontinuierlichen Gesetzmäßigkeit die bestimmte Art der Veränderlichkeit. Die Dinge werden aber auch über die kontinuierliche Wahrnehmung hinaus als dieselben, d. h. als identisch angesehen. Die hier angenommene *Identität* der Dinge ist nicht unmittelbar gegeben, wird vielmehr erschlossen und besteht in der Annahme eines kontinuierlichen kausalen Zusammenhanges des jetzt wahrgenommenen Gegenstandes mit dem früher wahrgenommenen, indem die unmittelbar gegebenen kausalen Beziehungen des jetzt wahrgenommenen Gegenstandes durch Analogieschluß ergänzt werden und dadurch die Lücke zwischen den frühen

und jetzt wahrgenommenen Dingen ausfüllen. Können wir auch nicht konstatieren, ob die Dinge tatsächlich in unserer Abwesenheit wirken, denn dazu müßten wir doch trotz unserer Abwesenheit doch anwesend sein, so sind wir doch genötigt, die Notwendigkeit der obigen Analogieschlüsse für unser Denken anzuerkennen.

Die Kausalität faßt v. Schubert-Soldern auf als die notwendige Verknüpfung der Daten untereinander hinsichtlich ihrer wechselseitigen Beziehungen der Koexistenz und Sukzession, d. h. als das So- und Nichtanderssein derselben im gegebenen Augenblick samt der Erwartung, daß in der Zukunft Analoges sich analog verhalten werde[15]. Notwendigkeit und Erwartung fallen zusammen, sind unableitbar und ursprünglich samt den Wahrnehmungen gegeben in dem Sinne, daß sie beim ersten Mal sich einstellen und nicht erst durch die Häufigkeit von gleichen Fällen begründet werden. In bezug auf das Problem der Notwendigkeit bekämpft er sowohl Hume als Kant, weil sie von einseitigen Gesichtspunkten ausgingen, vom Wahrnehmungsstoff oder von den Denkbeziehungen allein. Die Wahrnehmungswelt an sich selbst enthält tatsächlich nichts von Notwendigkeit, die Denkbeziehungen ihrerseits wieder beanspruchen zwar immer Notwendigkeit, bieten aber keinen Übergang zur Wahrnehmungswelt. Diese Schwierigkeiten will v. Schubert-Soldern durch seinen Standpunkt der Immanenz heben. Sobald der Wahrnehmungsstoff als stets in Denkbeziehungen gegeben betrachtet wird, ist einerseits darin „die Forderung gesetzt, ihn in notwendigen Beziehungen zu denken", und andererseits ist dadurch die Anwendung und die Geltung der Notwendigkeit für die Wahrnehmungswelt erklärt. Dessenungeachtet gibt aber v. Schubert-Soldern auch eine rein empiristische Erklärung der Notwendigkeit, die Zukunft analog der Vergangenheit zu denken[16].

Die Untersuchung der einzelnen durch Abstraktion sich ergebenden Teile des Bewußtseinsganzen führt nie über den subjektiven Zusammenhang hinaus, in dem die Teile gegeben sind. Das individuelle

---

[15]) Über Erkenntnis a priori und a posteriori und ihr Verhältnis zum Kausalitätsproblem (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 1883); Grundlagen S. 221—248 und Über die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Solipsismus. (Vierteljschr. 1906.)

[16]) Der Kampf um die Transzendenz. Vierteljschr. f. wiss. Philos., Bd. X. 1886. S. 471—472 und 484—486.

Ich kann nichts wahrnehmen, vorstellen oder begreifen außer in Beziehung auf sich selbst. Neue Tatsachen oder neue Erschließungen von Tatsachen führen deshalb niemals zum Durchbruch des Ich oder Bewußtseinszusammenhanges, sondern zu seiner Erweiterung.

Schubert-Soldern nennt — wie bereits erwähnt — seinen Standpunkt erkenntnistheoretischen Solipsismus. Man würde aber seiner Ansicht nach einen Irrtum begehen, wollte man den erkenntnistheoretischen Solipsismus mit dem metaphysischen (transzendenten) oder praktischen Solipsismus verwechseln. Die beiden letzteren wären nach Schubert-Soldern Wahnsinn und nicht Wissenschaft[17]). Schubert-Soldern glaubt das Gegenteil von beiden zu behaupten. Der metaphysische Solipsismus müßte annehmen, daß in einem transzendenten Ding, dem Kopf oder dem Seelenatom die Welt als Erscheinung gegeben ist; er müßte weiter behaupten, daß auch alle Mitmenschen nur Erscheinungen in einer solchen Welt sind, daß also die gesamte Welt samt den Mitmenschen nur ein Vorgang im Ich, als transzendentem Wesen, ist, und außerhalb dieses Wesens nichts besteht. Nach dem erkenntnistheoretischen Solipsismus aber bildet zwar mein Ich den Zentralpunkt des Bewußtseinsganzen, aber dies bedeutet nur, daß die Welt in Beziehung auf mein Ich, nicht aber daß sie in meinem Ich enthalten ist.

Der praktische Solipsismus müßte der Ansicht sein, daß innerhalb des subjektiven Zusammenhanges das individuelle Ich allein wirksam ist und absolute Macht besitzt über die übrige Welt, da die Welt nur ein Produkt seiner Einbildungskraft ist. Demgegenüber weist der erkenntnistheoretische Solipsismus darauf hin, daß der von ihm betonte subjektive Zusammenhang nur erkenntniskritische Bedeutung hat als eine Methode der Forschung in dem Sinne, daß jede Erkenntnis sich widerspruchslos in den subjektiven Zusammenhang muß eingliedern lassen. Er ist sich aber vollends bewußt, daß das von ihm Erkannte eine vom individuellen Ich unabhängige Wirksamkeit hat. Unter den dem individuellen Ich gegenüberstehenden kausalen Zusammenhängen, die eine eigene ihnen immanente Gesetz-

---

[17]) Das menschl. Glück. Einleitung, S. X ff. und Über die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Solipsismus. Vierteljschr. f. wiss. Philos., 1906. XXX. Bd.

äßigkeit aufweisen, befinden sich die erschlossenen fremden che — einerseits und die erschlossene gemeinsame Außenwelt ndererseits, von welchen aber die letztere eigentlich nur vermittelst er Erschließung der ersteren gewonnen werden kann. Zwei Momente ötigen das individuelle Ich zur Annahme der fremden Iche: ein npirisches und ein logisches. Das empirische Moment besteht darin, aß das Ich unter den von ihm praktisch oder kausal unabhängigen usammenhängen Komplexe von Daten findet, die von ähnlicher eschaffenheit sind und analoge kausale Beziehungen aufweisen, wie in eigener Leib. Diese Datenkomplexe muß das individuelle Ich s fremde Leiber ansehen und aus ihren Bewegungen, Lauten und andlungen in Analogie mit seiner eigenen Innenwelt besondere subktive Reproduktionswelten erschließen. Das logische Moment geht arauf hinaus, daß ohne den Kontrast von eigenem und fremdem Ich nerhalb des Bewußtseinsganzen keine Rede sein könnte von einem dividuellen Bewußtsein, es gäbe dann nur ein Bewußtsein überaupt[18]).

In bezug auf die gemeinsame Wahrnehmungswelt, d. h. die bjektive Wirklichkeit oder Außenwelt, ringt Schubert-Soldern infolge einer subjektivistischen Betrachtungsweise mit nicht zu beseitigenden chwierigkeiten und Widersprüchen. So schwankt er fortwährend wischen der Annahme einer gemeinsamen Wahrnehmungswelt im Sinne er numerischen Identität einerseits und der Leugnung derselben ugunsten der bloßen Vielheit von variablen subjektiven Wahrehmungswelten andererseits[19]).

Vor jeder Reflexion erscheint seiner Ansicht nach die Wahrehmungswelt als allen Leben gemeinsam[20]). Erst die Reflexion ührt dazu, für jedes Ich eine subjektive Wahrnehmungswelt zu rschließen. Zwei Momente sind für diese Entscheidung ausschlagebend: der erschlossene fremde Bewußtseinszusammenhang, der ngesichts der engen Verknüpfung von Reproduktions- und Wahrehmungswelt neben der subjektiven Reproduktions- und Gefühlswelt uch eine subjektive Wahrnehmungswelt enthalten muß, und die schlossene Abweichung in dem Wahrnehmungsteil des fremden

[18]) Über Transzendenz des Objekts und Subjekts. S. 88/89 und Grundgen. S. 83 ff.

[19]) Grundlagen. S. 78 u. 27—28 und Das menschl. Glück. S. XIII u. XIV.

[20]) Grundlagen. S. 78 u. 81.

Bewußtseinszusammenhanges[21]). Wird trotzdem auf Grund d Tatsachen, daß die Individuen neben den Verschiedenheiten d subjektiven Wahrnehmungswelten unter gleichen oder ähnlich Bedingungen auch ähnliche oder fast gleiche Wahrnehmungen habe und daß die Wahrnehmungen auch nur eines Individuums gleic oder ähnliche Folgen für alle haben, eine gemeinsame Welt konstruie so ist dies nur eine Abstraktion aus den variablen subjektiven Wah nehmungswelten, ein Seitenstück zur Abstraktion des objektiv Raumes und der objektiven Zeit, ein Schema für die Einordnu individueller Wahrnehmungsmöglichkeiten. Dieses Gemeinsame b deutet aber nicht tatsächlich gemeinsam Wahrgenommenes, vielme nur, daß man unter ähnlichen Bedingungen auch ähnliches wah nimmt. Dessenungeachtet vertritt v. Schubert-Soldern in der Polem mit Wundt die Ansicht, daß von seinem Standpunkte aus die O jektivität der Welt nicht bloß durch die Übereinstimmung der eigen unmittelbar gegebenen und der erschlossenen fremden Wahrnehmunge sondern auch durch die gesetzliche Wiederkehr beider begründ werde, und beruft sich dabei auf folgende Stelle aus seinen „Grun lagen“ S. 27: „Dadurch erwächst aber 3) die Notwendigkeit, von verschiedenen Personen wahrgenommenen Dinge wegen ih kontinuierlichen, wenn auch indirekten kausalen Zusammenhang als identisch zu setzen.“[22]) Und weiter heißt es an dieser Stelle: „ entsteht also eine gemeinsame Wahrnehmungswelt, die als gemeins natürlich weder dem eigenen, noch dem fremden Bewußtsein all angehören darf“ (28). Im Gegensatz dazu aber lautet eine um paar Zeilen weiter befindliche Stelle: „Damit aber hat die geme same Welt sich, soweit sie denkbar und vorstellbar ist, wieder in subjektive und individuelle Welt aufgelöst — denn der Rest Schweigen: Weil jene gemeinsame Welt gleichwertig ist dem Nich so lange uns „zunächst nur“ die subjektive Welt gegeben ist, u daher „zunächst“ niemand etwas von der gemeinsamen weiß, b es Jemandem gelungen sein wird, den undurchdringlichen Schle seiner Subjektivität zu lüften.“

Bei dem weiteren Ausbau seiner Lehre sieht sich v. Schube Soldern genötigt, infolge der Undenkbarkeit der Welt ohne den su

---

[21]) ib. S. 78 und Das menschl. Glück. S. XIV.

[22]) Erwiderung auf Prof. Wundts Aufsatz: „Über naiven und kritisch Realismus“, Philosophische Studien. Bd. XIII S. 314.

ktiven Bewußtseinszusammenhang die Prä- und Postexistenz s Ich zu erschließen, die weiterhin die Annahme des Jenseits rdert[23]). „Niemals kann ich die Welt ohne mich und mich ohne e Welt denken. Daraus folgt mit unerbittlicher Konsequenz, daß ich rtbestehen muß, wenn die Welt fortbestehen soll; und daß die Welt rtbestehen muß, wenn ich fortbestehen soll; ja noch mehr, ich muß ch in der fernsten Vergangenheit irgendwie existiert haben, wenn dieser Zeit auch die Welt existiert hat.“ (D. Einteilung der Wissenhaften S. 263—264). „Daher ist sowohl eine Präexistenz des Ich r Bestand des eigenen Leibes, als eine Postexistenz nach demselben n praktisches Postulat.“ (Grundlagen S. 82) Die Präexistenz des h faßt v. Schubert-Soldern als ein relatives Unbewußtsein, die Postistenz als persönliche Fortdauer nach dem Tode auf. Das Jenseits uß, wenigstens seiner allgemeinsten Beschaffenheit nach, als ein nalogon des Diesseits gedacht werden. v. Schubert-Soldern nimmt shalb an, daß auch im Jenseits ein Analogon des diesseitigen ibes, das er aus einer unsichtbaren Umbildung des diesseitigen ibes hervorgehen läßt, den Mittelpunkt der neuen Bewußtseinswelt s Ich darstellen wird. Das Jenseits ist vom solipsistischen Standnkte aus nur eine mögliche Erfahrung der Zukunft für das individue Ich, ähnlich wie es im Diesseits etwa Amerika ist. Somit ist eine usale Einwirkung des Jenseits als einer möglichen Erfahrung auf s diesseitige Ich annehmbar. Auch der Spiritismus ist daher n vornherein nicht unmöglich. v. Schubert-Soldern hält auch n Begriff Gottes fest. Ähnlich jeder Existenz kann die Existenz ottes nur in Beziehung zum Bewußtsein gedacht werden. Gott deutet die unendliche Erfahrung des Diesseits und Jenseits. Hier ßt sich, wie wir sehen, eine Parallele zwischen v. Schubert-Soldern d Berkeley ziehen.

v. Schubert-Soldern ist sich bewußt, mit diesen Annahmen das ebiet der Hypothesen, der Metaphysik betreten zu haben. ur ist diese Metaphysik keine transzendente, sondern eine imanente, wie eine solche seiner späteren Ansicht nach auch m erkenntnistheoretisch-solipsistischen Standpunkte möglich, ja s zu einem gewissen Grade notwendig ist[24]). Durch diese Kon-

---

[23]) Grundlagen. S. 82 u. 86; Das menschl. Glück. S. XXIII u. XXIV d die Einteilung der Wissenschaften. S. 262—269.

[24]) Das menschl. Glück. S. XXIII und Über die Bedeutung des ernntnistheor. Solipsismus. S. 58.

zession zugunsten einer immanenten Metaphysik verläßt er jedoch die ablehnende Stellungnahme der Metaphysik gegenüber, die er in seiner ersten Schrift „Über Transzendenz des Objekts“ und teilweise noch in den „Grundlagen“ konsequent vertritt.

v. Schubert-Soldern setzt seine erkenntnistheoretischen Ansichten mit der prinzipiellen Abweisung der Metaphysik ein, schließt aber dieselben mit der Aufnahme einer Metaphysik recht problematischer Art.

II. Kritik.

Wenn wir zur kritischen Beurteilung der Lehre v. Schubert-Solderns übergehen, so sehen wir uns genötigt, uns dahin auszusprechen, daß sie als Ganzes uns unhaltbar und unannehmbar erscheint. Wir verkennen keineswegs, daß der erkenntnistheoretische Solipsismus scharfsinnig und geistreich aufgebaut und durchgeführt ist, daß er mit großem philosophischen Talent verteidigt wird, und daß einzelne Ansichten an ihm richtig und akzeptabel sind. Aber ebensowenig wie irgend eine andere — vorangegangene oder gegenwärtige — subjektivistisch-idealistische Erkenntnistheorie, vermag auch diese Lehre eine Lösung des Erkenntnis- und Realitätsproblems zu geben. Und zwar erweisen sich bei v. Schubert-Soldern schon die Voraussetzungen, sowohl Methode, wie Ausgangspunkt als unbegründet, so daß mit ihnen auch das ganze Gebäude der Lehre zusammenfallen muß. Aber selbst ihren Ausgangspunkt zugegeben, muß man den Mangel derselben an innerer Tragfähigkeit bald einsehen. Sobald man nämlich den Standpunkt konsequent zu Ende denken will, verstrickt man sich in Schwierigkeiten und ist nicht mehr im stande, zu einer widerspruchslosen Weltauffassung zu gelangen.

Aus Knappheit des Raumes müssen wir natürlich sogar die Hauptpunkte der Lehre nur ganz gedrängt besprechen, die übrigen Punkte aber, trotzdem sie an sich wichtig und interessant sind, übergehen oder höchstens nur flüchtig streifen.

Wir wollen nun vor allem kurz bemerken, daß die methodologische Voraussetzung v. Schubert-Solderns, wonach die Philosophie, insbesondere die Erkenntnistheorie, als selbständige Disziplin den Einzelwissenschaften vorausgehen muß und somit denselben übergeordnet ist, indem sie das Gegebene seinem allgemeinen Charakter nach an irgend einem beliebigen Besonderen untersucht

n großen und ganzen unhaltbar ist. Daran ist nur soviel richtig, aß die Philosophie, resp. die Erkenntnistheorie ein selbständiges ebiet bilden muß, da sie ihre Aufgaben im Rahmen keiner Einzel-issenschaft erfüllen kann. Im übrigen involviert aber die obige oraussetzung den unrichtigen Gedanken, daß die Philosophie die asis geben müsse, auf welcher die Einzelwissenschaften weiter zu auen hätten, daß sie somit ihren Inhalt aus sich selbst, aus dem ichts, oder im besten Falle aus irgend „einem beliebigen Besonderen“, h. der gemeinen Erfahrung, wie sie jedermann ohne weiteres zu-änglich ist, oder aus dem auf sich selbst angewiesenen reflektierenden ubjekt, nicht aber aus der wissenschaftlichen Erfahrung, dem Ge-mtbereich der Einzelwissenschaften zu schöpfen habe. Solche tellungnahme bedeutet einen Rückfall in die spekulativ-deduktive ethode der nachkantischen Systeme, gegen welche ja gerade alle ichtungen der neuesten Philosophie und unter ihnen in erster Reihe e subjektivistischen Schattierungen mit so scharfen Waffen ins Feld gen[25]). Überdies begeht hier v. Schubert-Soldern eine petitio incipii, indem er die Wirklichkeit ihrem allgemeinen Charakter nach n der Hand irgend „eines beliebigen Besonderen“ bestimmen läßt. enn er behauptet somit von vornherein eine einzige Art des Seins, e sich in allem Besonderen, als ihren konkreten Darstellungen, ndgibt, eine Vorwegnahme, die jedenfalls erst das Ergebnis philo-phischer Untersuchungen, keineswegs aber ihre Einleitung sein nn.

Durch das Ausgehen von dem unmittelbar Gegebenen, von den ewußtseinsdaten des individuellen Ich als eines ursprünglichen anzen glaubt v. Schubert-Soldern die bisherige, seiner Ansicht ach *falsche Problemstellung der Philosophie*, e das Subjekt zum Objekt komme, beseitigen zu können. Diese oblemstellung wird aber nach v. Schubert-Soldern durch die Tat-chen gar nicht gerechtfertigt, weil uns die Bewußtseinsdaten als ein sprüngliches Ganzes, als Subjekt-Objekt schlechthin gegeben sind, d ihre Scheidung nur ein Produkt der Abstraktion darstellt. Die erflüssigkeit und Bodenlosigkeit dieser Problemstellung wird aber rch die Argumentation v. Schubert-Solderns nicht dargetan. Das oblem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, von Denken und

---

[25]) Vgl. *Wundt*, Über naiv. u. krit. Realismus. S. 316 ff. u. 407.

Sein, ist ja das bleibende Grundproblem der Erkenntnistheorie u[illegible] berührt die einschneidendste und uns immer von neuem sich a[illegible] drängende Frage, was den Gegenstand des Erkennens bilde, wie [illegible] Wirklichkeit aufzufassen sei: bewußtseinsimmanent oder bewu[illegible] seinstranszendent. In dieser Gestalt bestand das Problem immer [illegible] das reflektierende philosophische Denken, besteht auch jetzt u[illegible] wird durch die Tatsachen gestellt in dem Sinne, daß das kritisc[illegible] Denken in jeder Zeit und auf jeder Stufe des Wissens eine dem ganz[illegible] Umkreis der Erfahrung gerecht werdende Auffassung des Objek[illegible] der Außenwelt und seines Verhältnisses zum Subjekt sucht und such[illegible] muß. Die Behauptung v. Schubert-Solderns, daß die Reali[illegible] nur bewußtseinsimmanent sei, beruht keineswegs auf einer ursprün[illegible] lichen Tatsache, die sich uns ohne weiteres aufdrängt, sondern [illegible] vielmehr eine Deutung, die das reflektierende philosophische Denk[illegible] im Geiste des subjektiven Idealismus oder Positivismus an die T[illegible] sachen heranbringt. Vom unbefangenen Menschen, der der philos[illegible] phischen Reflexion fremd ist, wird vielmehr die Außenwelt bewu[illegible] seinstranszendent, realistisch, d. h. unabhängig von seinem Denke[illegible] Fühlen und Wollen aufgefaßt[26]).

Ebensowenig ist die Scheidung des vermeintlich ursprün[illegible] lichen bewußtseinsimmanenten Ganzen, [illegible] Subjekt-Objekts, in seine Teile ein bloßes Produkt des abstrahierend[illegible] Denkens zum Zweck einer besseren Erforschung der Gesetze ein[illegible] jeden Teiles, also ein bloßes Arbeitsmittel, das folglich den ursprün[illegible] lich gegebenen Bewußtseinscharakter der Wirklichkeit nicht a[illegible] zuheben vermag. Die Unterscheidung der Wahrnehmungs- und V[illegible] stellungstätigkeit als bloß psychischer Zustände und subjekti[illegible] Zeichen von den Gegenständen, der Außenwelt als einer den erster[illegible] zugrunde liegenden und von ihnen unabhängigen Wirklichkeit [illegible] vielmehr eine unter dem Einfluß zwingender objektiver Motive (Wid[illegible] sprüche der Erfahrung, Sinnestäuschungen, Phantasiebilder us[illegible] notwendig sich erweisende Auffassung der primitiven Erfahrun[illegible] welche die fundamentale Zweiteilung der Wissenschaft in Psycholo[illegible] und Naturwissenschaft überhaupt möglich macht und derselb[illegible]

---

[26]) Vgl. Wundt, Über naiv. u. krit. Realismus. 324 ff. u. Log. I B[illegible] S. 409; Windelband, Gesch. d. neueren Philos. I Bd. 1899. S. 31[illegible] Riehl, Philos. d. Gegenwart. 1903 S. 53; Störring, Einführung S. 13[illegible] Messer, Einf., S. 43 ff. u. a.

ein einen Sinn geben kann. Und der Bewußtseinscharakter des gebenen ist nicht das Ursprünglichere, das dieser Unterscheidung rausgeht, sondern vielmehr das nachträgliche Resultat der letzteren, s auch nur einem Teil, einer Seite der Wirklichkeit, nämlich den ychischen Zuständen des individuellen Ich beigelegt werden kann und rf[27]). Ebenso wenig wie den Bewußtseinscharakter des Gegebenen nn man die von v. Schubert-Soldern behauptete durchgängige orrelation von Subjekt und Objekt als ursprünglich gegeben sehen. Dem naiven Bewußtsein ist das Gegebensein der Objekte, h. der Dinge, in notwendiger Beziehung auf das Subjekt vollständig md. Selbst für das auf der Stufe der Reflexion befindliche Bewußt-n gilt diese Behauptung nicht uneingeschränkt, weil auch hier bjekte, Gegenstände auftreten, ohne daß an das Subjekt gedacht wird. r Satz: kein Objekt ohne Subjekt ist hier allerdings in dem be-nränkten Sinne richtig, als wir uns sagen müssen, daß unsere Auf-sung der Wirklichkeit eine durch die Erkenntnistätigkeit, durch s Bewußtsein vermittelte ist. Daraus folgt aber keineswegs die hängigkeit des Objekts vom Subjekt derart, daß mit dem Fehlen s Subjekts auch das Objekt aufgehoben sein würde. Denn im letzteren lle müßte man die kosmologischen und geologischen Zeitalter, in nen kein Bewußtsein vorhanden war, überhaupt leugnen und enso den eigenen Körper während des Schlafes oder der Ohnmacht fgehoben denken. Hingegen erhebt Anspruch auf Richtigkeit die eite Seite der Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt, der Satz mlich: kein Subjekt ohne Objekt, insofern ich unter Objekt nicht oß die Relation des Vorgestelltwerdens durch das Subjekt, sondern ch die Außenwelt, die gesamte Wirklichkeit außer meinem Bewußt-n verstehe. Erstens, weil das Subjekt, auf sich selbst gestellt, les Inhalts beraubt wäre, und zweitens deshalb, weil das Subjekt wohl in bezug auf seinen Ursprung, als in bezug auf sein Fort-stehen und seine Entwicklung die Umgebung in engerem und eiterem Sinne, die Außenwelt voraussetzt und von derselben auf hritt und Tritt abhängig ist[28]).

Allerdings stimmen wir mit v. Schubert-Soldern darin überein, ß man in der Erkenntnistheorie von dem unmittelbar

[27]) Wundt, Über naiv. u. krit. Realismus. S. 342 ff.

[28]) Wundt, ibid., S. 342 ff., 382 ff. u. 397 ff. und Sigwart, Logik Bd. 1904. 3. Aufl. S. 46.

Gegebenen ausgehen muß. Wir müssen ihm aber Unrec geben sowohl was seine Bewertung der Bewußtseinsdaten als des ein Gewissen betrifft, wonach jede Überschreitung der Bewußtseinsdat als etwas vollkommen Problematisches und willkürlich Erdichtet angesehen wird, als auch was die daraus gezogenen Konsequenz betrifft, daß es folglich nur Bewußtseiendes gebe, ja daß sogar d Gedanke einer vom Bewußtsein unabhängig bestehenden Realit einen Widerspruch bedeute, tatsächlich ein „bloßes Wort", ein „bloßen Wortgedanken" darstelle. Wir sind genötigt, in der E kenntnistheorie von den Bewußtseinsdaten nur deshalb auszugehe weil kritische Erwägungen, die auf Grund von Tatsachen gemac worden sind und die bereits zu feststehenden und wohlbegründet Wahrheiten der Psychologie und Naturwissenschaft (Subjektivit der Sinnesqualitäten) gezählt werden, uns belehren, daß wir die Din in erster Linie vermittelst der Wahrnehmungen, Vorstellungen us erkennen. Die unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte des indivi duellen Ich stellen aber keineswegs das Bekannteste und unbestritt Sicherste im Sinne eindeutiger, ungetrübt auftretender Tatsach dar. Die vielen Selbsttäuschungen und Beobachtungsfehler, d Unzuverlässigkeit der persönlichen Aussagen, die verschiedene kein wegs eindeutige Bestimmung des Ichmoments sowie des Verhältniss von Empfindung, Gefühl und Wille beweisen dies zur Genüge[29]. Damit die Bewußtseinsdaten wissenschaftlich verwendet werd können, bedürfen sie erst der kritischen Sichtung, spezieller Methode komplizierter gedanklicher Operationen, mit einem Worte, des neb dem unmittelbar Gegebenen, neben den rohen Tatsachen in der Wisse schaft überall sich betätigenden und nicht zu entbehrenden Den faktors, der logischen Bearbeitung und kritischen Berichtigung. ist deshalb nicht einzusehen, warum denn eigentlich dem Denk eine geringere Gewißheit (mittelbare Gewißheit) zukommen sollt wo es gilt, eine vom Bewußtsein unabhängige Realität, auf welch die Bewußtseinsdaten selbst hinweisen, anzunehmen, sobald die Annahme auf Grund der Tatsachen sich dem Denken als eine no wendige erweist. Überdies ist das Erschlossene oft viel zuverlässig und sicherer als das unmittelbar Gegebene, so z. B. die von Kopernik

[29]) Wundt, Logik. I Bd. S. 408; Störring, Einführung. S. 7 und Külpe, Philos. d. Gegenwart. 1904. S. 102—108.

schlossene Lehre der Bewegung der Erde um die Sonne im Gegen-
atz zu den Sinnen, die uns das Gegenteil zeigen.

Das unmittelbare Gegebensein der Empfindungen, Wahrneh-
ungen usw. besagt nur, daß wir in unserem Erkennen an das Be-
ußtsein gebunden sind, keineswegs aber kann man daraus die Fol-
erung ziehen, daß es bloß Bewußtseinsdaten und keine vom emp-
ndenden und vorstellenden Subjekt unabhängige Realität gibt.
ie *transzendente Realität* wird durch die Konstatierung
eitens des Denkens keineswegs zu einem Immanenten; zu einem
nmanenten wird nur der Begriff der Realität, aber nicht die letztere
elbst. Mit Recht meint O. *Liebmann*: Die Behauptung, daß,
eil uns die Dinge unmittelbar als Vorstellungen gegeben sind, die-
elben auch nur im Vorgestelltwerden bestehen, sei ein würdiges
egenstück zum ontologischen Beweis. Wenn dieser aus dem Gedacht-
erden auf die absolute Existenz seines Objekts schließt, so schließt
ne Behauptung umgekehrt von dem Vorgestelltwerden auf das
loß-Vorgestelltwerden[30]).

Der Gedanke einer vom Bewußtsein unabhängigen Existenz
thält ferner keinen Widerspruch, wie dies v. Schubert-Soldern,
Übereinstimmung mit anderen subjektivistischen Denkern, be-
auptet, worin er Vorgänger bereits in *Berkeley* und in einem
ewissen Sinn auch in *Maimon* und *Fichte* findet. Das bezüg-
che Argument v. Schubert-Solderns lautet: indem ich die Realität
enke, ist sie eben nicht mehr vom Denken unabhängig. Allein tat-
chlich verhält sich die Sache so, daß, wenn ich die Realität denke,
ur der Gedanke der Realität, nicht aber die Realität selbst vom Denken
bhängig ist. Wenn die Behauptung der Abhängigkeit des Gedacht-
erdens der Realität vom Denken nicht zugleich den Sinn involviert,
aß die Realität nur durch das Denken existiert, wogegen ja v. Schubert-
oldern sich verwahrt, so ist nicht einzusehen, warum der Begriff
ner vom Bewußtsein unabhängig bestehenden Realität wider-
pruchsvoll sein sollte. Das Gedachtwerden, das Erkennen der Realität
erträgt sich logisch sehr gut mit der selbständigen Existenz derselben.
ir müssen *Wundt* zustimmen, wenn er diesbezüglich sagt: „Dieser
ngebliche Widerspruch ist ein bloßes Sophisma, das mit den be-
ihmten Zenonischen Beweisen gegen die Vielheit des Seienden und

[30]) Analysis der Wirklichkeit II Aufl. 1880. S. 27.

ähnlichen dialektischen Kunststücken eine auffallende Ähnlichkeit hat. Denn es ist nicht einzusehen, gegen welche allgemeinen logischen Denkgesetze die Annahme einer vom Denken unabhängigen und gleichwohl demselben in der Form von Vorstellungen oder Begriffen gegebenen Realität verstoßen sollte"[31]). Mit Recht weist auch *Störring* darauf hin, daß, wenn die Annahme der von meinem Bewußtsein unabhängig bestehenden Außenwelt widerspruchsvoll sein sollte, so müßte es in gleichem Maße die Annahme des von meinem Bewußtsein unabhängig bestehenden fremden Ichs sein. Denn das fremde Ich ist ja ebenso doppelt vertreten, wie die transzendente Realität: 1. als mein Bewußtseinsdatum und 2. als selbständige Existenz, die ihre eigene Bewußtseinsdaten hat, welche mir sogar unbekannt sein können. Indem v. Schubert-Soldern die Annahme des fremden Ich als widerspruchslos ansieht, widerlegt er sich selbst.

v. Schubert-Soldern glaubt die Annahme der vom Bewußtsein unabhängigen Realität auch noch durch die Behauptung erschüttern zu können, daß das *Erschlossene* immer nur den Charakter des *Erfahrbaren*, *Wahrnehmbaren* tragen kann und darf, die erschlossene transzendente Realität aber nie erfahrbar, nie Wahrnehmungsinhalt werden kann, somit auch unzulässig sei. Diese Behauptung scheitert daran, daß wir Unerfahrbares in dem hier angegebenen Sinne anzunehmen berechtigt sind und auch annehmen, sobald wir dazu von der Erfahrung selbst gezwungen werden, um eine einheitliche Zusammenfassung und widerspruchslose Erklärung der Tatsachen zu ermöglichen. Die transzendente Realität teilt hier übrigens das Schicksal der Annahme des fremden Ichs, dessen Erschließen dem Erschließen der transzendenten Realität in prinzipieller Beziehung gleichkommt. Von dem in den Bewußtseinsdaten enthaltenen Hinweis sowohl auf die transzendente Realität, als auf das fremde Ich abgesehen, habe ich von dem letzteren bei kritischer Überlegung nur einige Bewußtseinsdaten: nämlich Gesichts-, Tast- und Gehörsempfindungen eines meinem eigenen Körper analogen Körpers, und aus diesen Wahrnehmungen erschließe ich erst das fremde Ich, als ein unabhängig von meinem Bewußtsein Bestehendes. Nie aber erfahre ich, nie kann ich überhaupt erfahren und erleben das fremde Bewußtsein in seiner ganzen Lebendigkeit und Fülle

[31]) Über naiv. u. krit. Realismus. S. 325—326.

lber. An das fremde Bewußtsein können wir, wie wir sehen, ebensoienig direkt herankommen, wie an die transzendente Realität. Dies bt sogar v. Schubert-Soldern selbst zu, indem er sagt: „Das fremde h ist direkt unerfaßbar; könnte es unmittelbar gefaßt werden, dann äre es gar nicht mehr das fremde Ich, dann wäre es das eigene, unittelbar gegebene Ich.“ Nimmt man keinen Anstoß an der Annahme es fremden Ichs, so liegt kein Grund vor, an der Annahme der transndenten Realität Anstoß zu nehmen.

Nicht stichhaltiger ist das gegen die bewußtseinstranszendente ealität zuletzt angeführte Argument, daß wir über die Bewußtseinshalte nicht hinauskommen. Denn wenn ich die bei meiner Rückkehr ach einer längeren Abwesenheit in meinem Zimmer angetroffenen eränderungen durch Vorgänge an Dingen oder Handlungen von ersonen zu erklären suche, welche alle während meiner Abwesenheit ch abgespielt haben, so gehe ich tatsächlich über meine bloßen Beußtseinsinhalte hinaus. Denn das von mir in meine Abwesenheit erlegte Sein und Geschehen ist ganz etwas Anderes, als mein jetziger edanke davon[32]). Das Gleiche ist der Fall, wenn ich auf Grund von istorischem Quellenmaterial längst vergangene Zeiten rekonstruiere der das Bild längst verstorbener Personen entwerfe.

Der Grundgedanke der Erkenntnistheorie v. Schubert-Solderns, e Voraussetzung der ausschließlichen Bewußtseinsimmanenz hat ch uns nun als eine unbegründete und unhaltbare erwiesen. Mit dem usschließlichen Geltenlassen der Bewußtseinsimmanenz fällit auch igleich die Abweisung der transzendenten Metaphysik s philosophischer Weltanschauungslehre, die sich auf die Annahme ner vom Bewußtsein unabhängigen Realität stützt, sowie die Abeisung der metaphysischen Begriffe der Naturissenschaften im Sinne der seitens der letzteren anerkannten ewußtseinsunabhängigen Größen, wie Atome, Kraft usw. Aber lbst wenn die erkenntnistheoretische Kritik die Voraussetzungen . Schubert-Solderns unbeanstandet lassen könnte, würde sie doch ald gezwungen sein, seine Lehre als Ganzes zu verneinen. Diese tztere nämlich, konsequent durchgeführt und anderweitiger Stützunkte in der Form ihr völlig fremder, d. h. realistischer Momente eraubt, müßte von selbst zusammenbrechen. Bei näherer Prüfung

---

[32]) Vgl. Störring, ibd. S. 131—132.

stellt es sich auch heraus, daß v. Schubert-Soldern selbst, um manchen unbequemen Konsequenzen auszuweichen, sein Prinzip der Bewußtseinsimmanenz nicht folgerichtig durchführt, vielmehr dasselbe zwar nicht dem Namen, aber der Sache nach oft durchbricht.

Würde v. Schubert-Soldern, wie übrigens jede subjektivistische Erkenntnistheorie, seinem Standpunkte des unmittelbar Gegebenen oder Bewußtseinsimmanenten treu bleiben, so müßte er nur das momentan Erlebte, die tatsächlichen Wahrnehmungen gelten lassen. Die Anerkennung der reproduzierten früheren Bewußtseinsinhalte als gegenwärtig außerbewußter Größen müßte eigentlich von diesem Standpunkte aus als anfechtbar erscheinen. Aber selbst die erwähnte Inkonsequenz begehend, kann dieser Standpunkt nicht aufrechterhalten werden. Denn weil die Wahrnehmungen immer Lücken untereinander aufweisen, so stellen sie eigentlich nur ein zusammenhangloses Chaos, ein wirres Durcheinander des Geschehens, ein fortwährendes Auftauchen und Verschwinden, Entstehen und Vergehen des Seienden dar. Dies macht die Konstanz der Natur als des numerisch Einen, sowie den kontinuierlichen Kausalkonnex und die ausnahmslose Gesetzmäßigkeit des Geschehens unmöglich, hebt somit alle Wissenschaft auf[33]). Daß auch das Dasein des fremden Bewußtseins vom Standpunkte der Bewußtseinsimmanenz unverständlich bleibt, ist bereits erwähnt worden. Dieser Standpunkt müßte somit zum reinen uneingeschränkten Solipsismus führen, der, um mit Schopenhauer zu sprechen, „als ernstliche Überzeugung allein im Tollhause gefunden werden könnte". Und tatsächlich erklärt einer der jüngeren Wortführer der Bewußtseinsimmanenz, der 1896 verstorbene Max Kaufmann, den Solipsismus „für die einzig richtige, wenn auch paradoxe Lösung"[34]). Auch v. Schubert-Soldern betrachtet den Solipsismus als unwiderlegbar. Wenn aber der letztere, der Schwierigkeiten des Solipsismus sich bewußt seiend, denselben in der Weise mildern möchte, daß er einen metaphysischen und praktischen Solipsismus vom erkenntnistheoretischen auseinanderzuhalten versucht, so ist dies ein Unternehmen, das ihm nicht gelingen kann und auch nicht gelungen ist. Denn die

---

[33]) Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken. 1886. S. 124 ff.

[34]) In einer Rezension. Zeitschr. f. immanente Philosophie. 1894. S. 257.

on ihm auf Umwegen und im offenkundigen Widerspruch zum rundprinzip der Bewußtseinsimmanenz zugegebener *kontinuier-icher Kausalzusammenhang* und eigene *Gesetz-äßigkeit* der Wahrnehmungswelt einerseits und *Selbst-tändigkeit* des *fremden Ichs* andererseits stehen auf nernen Füßen, sind Fremdlinge in der eigentlichen Herrschafts-omäne der Bewußtseinsimmanenz. Bewußtseinsimmanent auf-faßt, schweben diese Annahmen in der Luft, ähnlich wie die perma-nte Wahrnehmungsmöglichkeit bei Mill, und bleiben vollkommen nverständlich. Sie gewinnen erst einen Sinn, wenn sie als bewußt-insunabhängige Größen gedacht werden, in diesem Falle aber stellen e realistische Momente dar, die in die Lehre der Bewußtseins-nmanenz eine Bresche legen. Die Jacobische Äußerung in bezug f Kant paraphrasierend, könnte man hier sagen: Ohne die Voraus-tzung der ausschließlichen Bewußtseinsimmanenz kann man in die ehre des erkenntnistheoretischen Solipsismus nicht hinein kommen d mit dieser Voraussetzung kann man darin nicht bleiben.

Die innere Unhaltbarkeit des Standpunktes der Bewußtseins-nmanenz tritt besonders an der *Außenweltsfrage* hervor. ereits in der Darstellung haben wir darauf hingewiesen, wie dieser andpunkt v. Schubert-Soldern zwischen der Auffassung der Außen-elt als einer für alle Individuen gemeinsamen Wahrnehmungswelt Sinne des numerisch Einen und einer bloßen Vielheit von variablen bjektiven Wahrnehmungswelten schwanken läßt. Diese Unbestimmt-it wird noch dadurch vergrößert, daß er selbst immer wieder be-nt, er gebe die eigene Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungswelt rchaus zu, was doch auf das numerisch Eine hinausläuft. Denn entgegengesetzten Falle müßte es so viel Außenwelten und so el Systeme von Gesetzmäßigkeiten geben, wie viel Subjekte es bt, ein Gedanke, der sich selbst widerlegt.

An derselben Unbestimmtheit, wie die objektive Welt, leiden ich der *objektive Raum* und die *objektive Zeit*.

Der Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz führt auch v. Schubert-ldern dazu, die *Sinnesqualitäten* hinsichtlich ihrer Ob-ktivität und Realität auf eine Stufe mit den räumlichen und zeit-hen Bestimmungen zu stellen. Dadurch wird er aber der besonderen edeutung nicht gerecht, welche die Naturwissenschaft den letzteren

im Unterschied von den Sinnesqualitäten beimißt. Auch ist es klar, daß er hier sogar in direkten Gegensatz tritt zum wohlbegründeten und bewährten Standpunkt der Naturwissenschaft (Physik und Sinnesphysiologie), welche an der Subjektivität der Sinnesqualitäte festhält.

Ich möchte hier noch eine andere Schwierigkeit andeuten, die sich aus dem Standpunkt v. Schubert-Solderns für die Außenweltsfrage ergibt. Da das Objekt, die Außenwelt, nach v. Schubert-Soldern bewußtseinsimmanent ist und in durchgängiger ursprünglicher Korrelation mit dem Subjekt auftritt, so wird sie von ihm als unmittelbar gegeben hingestellt, im Gegensatz zu der erschlossenen bewußtseinstranszendenten Außenwelt des erkenntnistheoretischen Realismus, und besteht in den Wahrnehmungen, die wiederum im Gegensatz zu dem Realismus keine bloß subjektive Zeichen oder psychische Korrelate der bewußtseinstranszendenten Realität darstellen, sondern die Realität selbst ausmachen. Anderseits aber wird von Schubert-Soldern die Außenwelt als gemeinsame Welt doch wiederum als eine erschlossene anerkannt, da unmittelbar die Außen-welt nur in bezug auf mein Bewußtsein gegeben ist. Der Vorzug also, das Objekt vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Solipsismus unmittelbar zu haben und nicht erst erschließen zu müssen, fällt weg. Überdies werden danach neben den objektiven Wahrnehmungen a der gemeinsamen Welt auch subjektive Wahrnehmungsbestandteile als individuelle Modifikationen der ersteren konstatiert. Es ergeben sich somit Wahrnehmungen, die die Außenwelt konstituieren und im Gegensatz zu den Reproduktionen, Gefühlen und Strebungen objektiv sind, und wiederum andere Wahrnehmungen, die bloß individuelle Zustände darstellen und auf einer Stufe mit den subjektiven Vorstellungen, Gefühlen und Willenshandlungen stehen, also doch nur die bekämpften subjektiven Zeichen und psychischen Zustände im Sinne des kritischen Realismus bedeuten können. Wir haben hier bei v. Schubert-Soldern Wahrnehmungen objektiver und subjektiver Natur, und da die Wahrnehmungen am Gegebenen dem Objekt gleichgesetzt werden, so haben wir ein Objekt vor uns, das in ein objektives Objekt und ein subjektives Objekt zerfällt, eine mit unerbittlicher Konsequenz sich ergebende Folgerung, deren Ungeheuerlichkeit auf der Hand liegt.

Der Standpunkt des erkenntnistheoretischen Solipsismus ver- rickt v. Schubert-Soldern in Widersprüche auch in bezug auf den egriff der *Transzendenz*. Die von ihm bekämpfte Transzendenz edeutet nicht so sehr das Hinausgehen über unsere Erfahrung im nne des empirisch Gegebenen überhaupt, als vielmehr das Über- hreiten der bloßen Bewußtseinsbeziehung, der Beziehung zum er- nnenden individuellen Ich. Die willkürlichsten und phantastischsten nnahmen werden daher von Schubert-Soldern als erfahrungsgemäße nd von der bekämpften Transzendenz völlig freie, als immanente nd deshalb zulässige Ergänzung der Erfahrung anerkannt, sobald e nur die Bewußtseinsbeziehung aufweisen, d. h. als Bewußtseins- aten auftreten. Von der Sicherheit und Gewißheit des unmittelbar egebenen verblendet, überträgt er diese Gewißheit auf alle Bewußt- insdaten, auch auf solche, die gar nicht gegeben, sondern willkürlich dacht werden, ohne im Mindesten empirisch fundiert zu sein. Schubert-Soldern, der verschworene Feind der realistischen Meta- hysik, führt selbst Hypothesen ein wie: die *Prä- und Post- xistenz des Ich*, das *Jenseits*, den Verkehr desselben it dem Diesseits usw. Die Prä- und Postexistenz des Ichs steht sogar einem notwendigen unausweichlichen Zusammenhange, wenn icht mit dem Gedanken der Bewußtseinsimmanenz überhaupt, so och mit der speziellen Ausgestaltung desselben bei v. Schubert- oldern, nämlich mit dem Korrelativismus von Subjekt und Objekt. t das Objekt oder die Welt ohne das Subjekt oder Ich ebenso un- enkbar, wie das Subjekt ohne das Objekt, so ergibt sich angesichts er Endlichkeit des gegebenen Ich die Notwendigkeit, dasselbe in gend einer Form zum unendlichen Ich zu erweitern. Wenn aber der egriff der Transzendenz im Sinne der modernen Erkenntnistheorie ndeutig bestimmt werden soll, so muß er jedes Überschreiten der rfahrung als des unmittelbar und empirisch Gegebenen bedeuten, ag dieses Überschreiten ein bewußtseinstranszendentes oder be- ußtseinsimmanentes Sein erschließen. Indem die obigen Annahmen xistenzen und Verhältnisse behaupten, die nicht nur die Erfahrung berschreiten, sondern dabei jede erfahrungsmäßige Grundlage ent- ehren, müssen sie selbst als die problematischste Art der Transzendenz ngesehen werden, die selbst von metaphysikfreundlichen Richtungen ntschieden abgewiesen werden müssen. Zutreffend sagt *Wundt* arüber: „Das Subjekt, das ein transzendentes Objekt nach dem

anderen sich immanent gemacht hat, faßt hier mit einem Male den Entschluß, selbst transzendent zu werden. Diese Katastrophe ist tragisch, denn der Held selbst wird hier von dem Verhängnis ereilt, gegen das er als Retter erstanden war, und es scheint unvermeidlich, daß er die gerettete Welt in seinen Untergang mit verstrickt. Denn ist erst das Subjekt selbst transzendent geworden, so ist es eigentlich selbstverständlich, daß auch alles das, was zuvor als ihm immanent erwiesen war, nachträglich transzendent wird.“ (Über naiv. u. krit. Real. 372)

V.

Ein philosophisches Gutachten Hegels.

Mitgeteilt von

Hugo Falkenheim in München.

Im Anhange zur zweiten Auflage von Kuno Fischers
'erk über Hegel habe ich versucht, einen möglichst umfassenden
uellennachweis zum Leben und zur Entwicklung des Philosophen
geben. Unter den ungedruckten Dokumenten, die hierfür in
etracht kamen, befanden sich auch amtliche Gutachten, die Hegel
Auftrage des Ministeriums Altenstein verfaßt hat. Die nachfolgende
rkunde bildet einen Nachtrag zu den im genannten Anhange
ils erwähnten teils abgedruckten Schriftstücken; ihre Kenntnis
rdanke ich der Güte des Königlich Preußischen Kultusministeriums,
s sie in den Akten der Universität Bonn auffand und mir eine aus-
gsweise Veröffentlichung gestattete. Dem Ministerium sage ich
r die mir erteilte Erlaubnis ergebensten Dank, ebenso Herrn Wirkl.
h. Rat Prof. Dr. Emil Fischer in Berlin für die teilnahmsvollen
mühungen, die er der Vervollständigung des urkundlichen Materials
ch in diesem Falle zugewandt hat.

Im folgenden sind diejenigen Stellen, deren wörtliche Wiedergabe
gen großer Schärfe des Ausdrucks nicht zulässig erschien, durch
richterstattung über den Zusammenhang mit dem Originaltexte
rbunden.

Die Aufforderung zur Abgabe des Gutachtens, unter Beifügung
es in Frage kommenden Buches, erging an Hegel am 1. August 1822;
ch beendeter Lektüre übersandte er am 8. September des gleichen
hres seine Antwort. Es handelte sich um die Beförderung des
ßerordentlichen Professors Friedrich v. Calker in Bonn
m Ordinarius unter Bezugnahme auf seine kurz vorher erschienene
)enklehre". Calker, 1790 geboren, hatte in Jena unter Fries studiert

und sich zunächst in Berlin habilitiert; bereits 1818 war er eine Rufe an die neugegründete rheinische Universität gefolgt. In sein Schriften hat er sich durchweg eng an seinen Lehrer Fries angeschlosse auch in der Hegel zur Beurteilung übergebenen Arbeit. Man könn erwarten, Hegels lebenslängliche Gegnerschaft gegen Fries sich b dieser Gelegenheit in parteiischer Weise äußern zu sehen; aber di ist keineswegs der Fall. Es gereicht Hegel zur Ehre, daß trotz sein entschieden ablehnenden Haltung sein Urteil sich durch streng sac liche Begründung auszeichnet; wohl die meisten unvoreingenommen Kritiker hätten zu einem ähnlichen Verdikt über die heute läng verschollene Leistung kommen müssen. Auch die Gewissenhaftigke der Lektüre, die Hegel dem Inhalt des Buches gewidmet hat, lä nichts zu wünschen übrig.

Nach einigen einleitenden Worten charakterisiert Hegel ku den Zweck der Schrift: „Im Allgemeinen zeigt sich die genann Schrift als ein Compendium, wie ein Professor an einer Universit in unserer Zeit gewöhnlich ein eigenes über die Wissenschaft, die lehrt, zu schreiben zu haben glaubt. Das Verdienstliche eines solch Buches, wenn es, wie auch das vorliegende, bey dem Bekannt stehen bleibt, und wenn man es nicht sogleich als überflüssig überseh will, wird darin zu suchen [sein], daß der Verfasser der Stufe d erlangten Ausbildung der abgehandelten Wissenschaft, und d Forderungen einer zweckmäßigen Zusammenstellung und klar und bestimmten Vortrags Genüge leiste.

Der Titel der vorliegenden Schrift bezeichnet die Denkleh auch als „Logik und Dialektik"; im Verlaufe des Buc zeigt sich diese Unterscheidung jedoch weiter nicht. Was vorgetrag wird, ist die sonst sogenannte scholastische Logik, wie dieselbe au in der älteren Wolfischen Schule abgehandelt worden, die au „formale Philosophie" (S. 10) genannt wurde."

Sodann unterzieht Hegel die philosophiegeschichtliche Grun lage der Schrift, auf die ihr Verfasser besonderen Wert gelegt hatt einer Prüfung: „Geht man mit dieser Bestimmung an den „Abri der Geschichte der Denklehre", womit der Verfass das erste Drittel seines Buches anfüllt (S. 13—198), so bleibt derselben nicht getreu; dieser Abriß ist vielmehr eine Art Auszu aus der Geschichte der Philosophie überhaupt, so daß [sich] ebe sowohl Philosophen, die es nicht mit der formellen Logik, sonder

ein mit der speculativen Natur der Erkenntnis zu tun gehabt, solche, die weder die eine noch die andere betrachtet haben, auf- führt finden; wie denn z. B. Thales, Anaximander u. s. f., der Kayser lian, außer den Pharisäern und Sadducäern, dem Flavius Josephus, Kirchenväter Tertullianus, Lactantius u. s. f. und eine Menge derer genannt sind, welche selbst in der allgemeinen Geschichte r Philosophie schwerlich einen Platz finden würden. Welchen danken der Vf. bei diesem geschichtlichen Abriß gehabt, ist her nicht abzusehen; was außer bloßen Nahmen und Büchertiteln d inhaltsloser Angabe von Verdiensten, noch von philosophischen hren angeführt ist, ist nicht geeignet, eine Vorstellung von dem erden, der Fortschreitung und Ausbildung der Wissenschaft zu ben. In Beziehung auf die formale Logik vermißt man sogar die ngabe mehrerer der für diese Wissenschaft bedeutendsten Be- ühungen, wie Lamberts und Plourquets. Mit Kant bricht der erfasser ab, und nimmt wie von dessen Dialektik so dann von Fichtes issenschaftslehre gar keine Notiz; freylich hätte eine gründliche erücksichtigung der letzteren, eine Darstellung der Logik, wie in r vorliegenden Schrift, unmöglich gemacht. Es ergibt sich nach esem von selbst, daß der Verfasser von meiner Logik, mehr nicht den Titel kennt." Man wird zugeben dürfen, daß die letztere anstandung, die angesichts des damaligen Standes der Philosophie cht zu umgehen war, auf würdige Art die naheliegende Gefahr rmeidet, dem sachlichen Gegensatz eine persönliche Färbung geben.

Dieser sachliche Gegensatz tritt nun zutage in einer Kennzeichnung n Calkers psychologistischer Methode. „Die Abhandlung selbst", hrt Hegel fort, „von S. 199 an beginnt mit einer *Erfahrungs- hre des Denkens und der Erkenntniß*, d. i. einem briß der empirischen Psychologie, so weit sie die Intelligenz betrifft; d man muß es als zweckmäßig gelten lassen, solche Kenntnisse y einem elementarischen Vortrag der Logik voranzuschicken. Wenn n auch von solcher die Abhandlung der eigentlich philosophischen kenntniß ausgeschlossen wird, so kann es doch nicht ebenso gut- heißen werden, daß auch alle Hindeutung auf eine solche höhere kenntnißweise, die schon in der Betrachtung jeder religiösen, erhaupt jeder höheren, eigentlichen Wahrheit, liegt, und wozu her schon die Kantischen Kritiken sehr gute und wichtige Anleitung

darbieten, gänzlich mangelt." Hegel sieht hierin geradezu ein fundamentalen Mangel der philosophischen Erkenntnis selbst, „un zwar ungeachtet des geschichtlichen Abrisses, und der sonst übera angebrachten Anführungen aus Plato und Aristoteles"; er spric seine Verwunderung darüber aus, „daß der Verfasser in der ehrliche Meynung zu stehen scheint, mit solchem Erkennen, bey dem er dieser Erfahrungslehre stehen bleibt, und von dessen Gesetz un Kunst die übrigen Abtheilungen handeln sollen, den Gegenstan erschöpft zu haben." Und zwar müsse dieser Tadel noch verstärk werden im Hinblick auf die äußerst geringe Präzision, die der Da stellung sogar innerhalb „des sehr beschränkten Kreises des Geistige eigne, selbst in den Hauptbestimmungen: „Man liest von ein sinnlichen Erkenntniß, welche der vernünftigen entgegengesetzt wir und dann wieder von der r e i n vernünftigen Erkenntniß, welc schon ohne Denken ganz unmittelbar Statt finde, von Vorstell und Denken ohne Willen, und dann wieder daß Denken dasjeni Erkennen sey, welches durch den Willen vermittelt sey u. s. f." U fruchtbar seien, fügt Hegel hinzu, auch die Unterscheidungen, die bei „Vortrage des ganz Gewöhnlichen" zugrunde gelegt würden.

Alle diese Erwägungen führen erklärlicherweise zu einer sum marischen Verwerfung der Calkerschen Denklehre: „Was endli die A b h a n d l u n g d e s e i g e n t l i c h e n G e g e n s t a n d e d e r D e n k l e h r e selbst betrifft, so ist bereits bemerkt, daß d „Fortbildung" der Wissenschaft, zu der der Verf. beitrag wollte, in der Wiederaufnahme derjenigen Gestalt derselben besteh wie sie scholastische Logik genannt wurde. Es kann einem Phil sophen unserer Zeit als ein Verdienst angerechnet werden, sich au mit dieser Form der Logik Bekanntschaft erworben zu haben, u noch mehr wäre es ein Verdienst gewesen, aus derselben dasjeni herauszuheben, was für die allgemeine Bildung von Wichtigke ja unentbehrliche Kenntnis bleibt, deren Vernachlässigung als e Übel unserer Zeit anzusehen ist." Aber auch hier ergehe sich d Schrift in einem gehaltlosen Formalismus, dessen Vortrag un Erläuterung auf dem Katheder keine erfreulichen Aussichten eröffn

Hegels Schlußworte besagen, er sei „nach seiner Einsicht un mit der rücksichtslosen, wenn gleich zum Theil schmertzlichen Fre müthigkeit, welche er dem Königlichen Ministerium schuldig sei, d gegebenen Auftrags sich zu entledigen bemüht gewesen."

Wie das verwandte Gutachten über Wilhelm Esser (in Kuno
schers „Hegel", 2. Aufl., S. 1254 f.), gehört auch das über Fr.
Calker zu den Meinungsäußerungen Hegels, die sein Verhältnis zur
ilosophischen Tagesliteratur beleuchten und es erklären, weshalb
im allgemeinen von kritischer Tätigkeit Abstand genommen hat.
aß er diese Stellungnahme ausnahmsweise durch zusammenhängende
arlegungen bezeugt hat, darf immerhin als ein dankenswerter Erfolg
r Anfragen des Ministeriums gelten. Für Calker war die nächste
lge der eingeholten Beurteilung, daß seine Beförderung damals
terblieb. Indessen ist einige Jahre später, 1826, seine Ernennung
m ordentlichen Professor der Philosophie in Bonn doch zustande
kommen.

VI.

Die Einführungstheorie von Theodor Lipps und Schopenhauers Ästhetik.

Von

Oscar Schuster.

In seinem Buche über Abstraktion und Einfühlung (2. Aufla Verlag Piper & Co., Seite 25 *) macht Worringer auf die Ähnlichk zwischen der Ästhetik Schopenhauers und der Einfühlungstheo von Theodor Lipps aufmerksam. Es erschien mir eine lohnen Aufgabe, diesen Ähnlichkeiten noch weiterhin nachzugehen, und zw wählte ich Lipps mit besonderer Vorliebe als Vertreter der Einfühlun theorie, weil er sie in seinen Schriften am schärfsten ausgebildet h Einen guten Überblick über die Leistungen von Lipps ergibt Referat von Geiger in dem Bericht über den Kongreß für exp mentelle Psychologie zu Innsbruck 1910, (Verlag von Ambros Barth in Leipzig, S. 70 und 71).

Wie ein rotes Band zieht sich durch unsere Untersuchungen Umstand, daß Schopenhauer völlig unter dem Banne der Systema und der Metaphysik steht, er wollte alles Sein auf den Generalnen „Willen" bringen, „so daß sich Todfeinde in seinem System die Ha reichen müssen[1])", wie sich Möbius in seinem Buch über Schopenha ausdrückt.

Lipps dagegen ist Psychologe. Ihm ist die Psychologie der Grun pfeiler der Philosophie; wenn man die Philosophien beider Denk zusammenstellt, so sieht man deutlich den Strom, der aus der Natu wissenschaft gekommen ist, in der Arbeit von Lipps.

---

*) Inzwischtn in dritter Auflage erschienen.

[1]) Möbius' ausgewählte Werke, Schopenhauer, S. 60 und 61 der erst Auflage.

Wir haben ferner noch, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein lisches, quietistisches und ein aktives, an Fichte erinnerndes Ele-nt bei den beiden Denkern zu scheiden. Schopenhauer ist die nst Erlösung, das Subjekt verschwindet im Objekt, um sich zu lieren, bei Lipps bildet das Schopenhauersche Element nur eine te, Subjekt und Objekt werden eins, auch damit sich das Subjekt Objekt bestätigt. Bei Schopenhauer spielten hier meines Erachtens sönliche Erfahrungen eine wichtige, bisher noch wenig gewürdigte lle: Er war Psychopath, empfand sein Ich oft peinvoll [2]) und ang im Akte der Einfühlung Erlösung von sich selbst.

Bei Lipps tritt ein aktiver Charakter weit mehr hervor. Der Fichte-e Geist weht besonders durch seine Ethik, und in seiner Ästhetik elen die Gefühle der Tätigkeit eine große Rolle. Das „freie, un-oundene Spiel" beglückt. Die aktive Einfühlung ist ganz anders e bei Schopenhauer in den Vordergrund geschoben. Lipps hebt reiheit" und „Kraft" und „Persönlichkeit" in seiner Ästhetik arf heraus. Schopenhauer verliert sich öfters in einen hingebenden ntheismus, wenn dieser Ausdruck zulässig ist [3]).

Mit wunderbarer Schärfe sah Schopenhauer das Zurücktreten r Kausalität in der Kunst, das Verschwinden des Subjektes und jektes zur Gestaltung eines Neuen, spezifisch Gefärbten. Das ück Romantiker, das in ihm steckte, erleichterte ihm diese Wahr-hmung [4]).

Und die Einfühlung ist ja ein Kind der Romantik [5]).

Schon der Untertitel des dritten Buches der „Welt als Wille d Vorstellung" läßt Schopenhauers Ansicht klar erkennen, und ese wird dann in dem Buche ausführlich begründet. Ich verweise sonders auf die §§ 42 und 43. Es ist sehr interessant, das in § 43 er die Baukunst Gesagte mit den Ausführungen von Lipps im II. Bd.

---

[2]) Vgl. Sadger, Belastung und Entartung, S. 15 ff. Leipzig, Verlag n E. Demme.

[3]) Vgl. zu diesen Ausführungen Kohnstamm, Kunst als Ausdrucks-tigkeit. Biologische Voraussetzungen der Ästhetik. München, Verlag von rnst Reinhardt.

[4]) Vgl. Joël, Nietzsche und die Romantik. Verlag Diederichs, Jena, 202. Schopenhauer und die Romantik.

[5]) Vgl. Paul Stern, Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik. erlag Leopold Voss, Hamburg.

seiner Ästhetik (S. 531 ff.) über den griechischen Steinbau zu vergleichen. Sehr viel Licht über Schopenhauers Anschauung verbreitet dann die Ergänzungen zum dritten Buch, besonders Kapitel 30, 3 34 und 35 (Band II der Ausgabe von Grisebach). In dem 31. Kapit spiegeln sich persönliche Erlebnisse Schopenhauers. Seine Erlösungslehre muß man sich immer vergegenwärtigen, wenn man zu einem richtigen Verständnis seiner Kunstlehre kommen will[6]. Dieses Erlösungsproblem hat ja von jeher künstlerisch veranlagte Natur auf das stärkste angezogen. Findet sich hier doch eine Verherrlichung der Kunst, wie sie großartiger nicht gedacht werden kann. Sie erhä ein Amt transzendenter Natur. Diesem Transzendenten wurde no eine metaphysische Verstärkung beigegeben, der „Begriffsdichte wob die platonischen Ideen in sein System hinein. Sie waren ih weniger für den Kunstfreund als für den Künstler notwendig i Sinne eines hochragenden Piedestals für diesen. Dabei ging dan ein gutes Teil Mystik in die Lehre mit ein, und die Kritiker haben auc nicht versäumt, darauf aufmerksam zu machen. Der Verschiedenhe der individuellen Empfänglichkeit im schaffenden wie im genießend Sinne wird Schopenhauer in seiner Kunstlehre auf das Beste gerech In ganz gleichem Sinne äußert sich Lipps: Die Einfühlung schwank temporär, individuell und intensiv, und wenn ich mich wieder a Subjekt fühle, dann ist die Einfühlung völlig erloschen. Schopenhau sagt dafür: Der Wille ist wieder erwacht; ich bin nicht mehr rein zeitloses Subjekt, das dem Satz vom Grund nicht mehr unterworf ist. Die „Contemplation" spielt bei Schopenhauer eine wichti Rolle. Besonders charakteristisch ist eine Stelle im dritten Bu § 34 (Band I von Grisebachs Ausgabe S. 244). Hier findet sich d Lehre, von der ich vorhin bereits gesprochen habe, am deutlichste

„Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnlich Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relation zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Wille ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nach zugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und da Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das W a s auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Be

---

[6]) Vgl u. a. Mühlethaler, Die Mystik bei Schopenhauer. Verlag Duncke 5. Kapitel.

ußtsein einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht eines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt nd das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplaon des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine andschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; dem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Villen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des bjektes bestehend bleibt, so daß es ist, als ob der Gegenstand allein a wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht ehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern eide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtsein von einem nzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; enn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer m, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, as also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, ndern es ist die *Idee*, die ewige Form, die unmittelbare Obktität des Willens auf dieser Stufe; und eben dadurch ist zugleich r in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn s Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses *Subjekt der rkenntniss*."

Der Künstler schaut wie der sein Kunstwerk Genießende die een (§ 36 S. 251, I. Band Grisebachs Ausgabe), aber er hat eine staltende Kraft, sie darzustellen und somit ihre Auffassung dem rnerstehenden zu erleichtern, er ist der Quell, aus dem der Strom speist wird.

Die Ideen bleiben immer unveränderlich, die Idee der Ideen der Wille. Darum siegt auch Parmenides gegenüber Heraklit. sagt Schopenhauer (S. 251): „Es ist die Kunst das Werk des Genius. e wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen een, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, d, je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende nnst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist Erkenntnis der een, ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis." Seite 252 heißt weiter: „Wir können sie (die Kunst) daher geradezu bezeichnen als e Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche

der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist.“ „Nur durch die obe beschriebene im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werde Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der übe wiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: Da nun diese ei gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen ve langt, so ist Genialität nichts anderes als die vollkommenste O jektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes entgegengesetzt d subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Dem nach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalte sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche u sprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste z entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz au den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Ze völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblick sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig is um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und „w in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernde Gedanken“.

Im Grunde ist ja die Schopenhauersche Philosophie eine Ve menschlichung umfassendster Art, der Wille, ein rein anthrop morphes Prinzip wird allem zur Basis gegeben. Schopenhauer ve menschlichte nicht naiv, sondern mit vollem Bewußtsein gegenüb Kant polemisierend. Zu diesen Ausführungen vergleiche man Lipp Betrachtungen über die ästhetische Tiefe und ästhetische Sympathie i zweiten Kapitel des II. Teiles seiner Ästhetik.

Wie das Objekt mit dem Subjekt zu einer Einheit verschmil bezeichnet Lipps selbst als Rätsel. Dadurch aber, daß mir ein Obje entgegentritt, kann mir die Einfühlung auch bis zu einem gewiss Grade gegen meinen Willen zu teil werden. Ich wähle, um die A schauungsweise beider Denker zu verdeutlichen, ein Objekt d griechischen Kunst, etwa einen Diskuswerfer. Die nackte Gesta schleudert gebückt mit Anspannung aller Muskeln die Scheibe.

Schopenhauer würde darüber reflektieren: Die Idee, die sich hi so frei zeigt, ist die Grundlage unseres Genusses, und ich schau indem ich mich der Anschauung hingebe, die Idee. Diese Idee nen sich etwa zielstrebende Kraft. Durch die Gestaltungskraft des Künstle werde ich in das Kraftspiel des Diskuswerfers einbezogen. Me

ille schweigt und damit tritt erst die Möglichkeit ein, ganz in der dee aufzugehen und ästhetisch lustvoll zu empfinden.

Lipps würde reflektieren: Ich werde durch des Künstlers Ge-altungskraft in das Kraftspiel des Diskuswerfers einbezogen und erschmelze mit ihm zu einer zielstrebenden, sich frei betätigenden ätigkeit. Diese ist eine nicht als Zwang empfundene, sondern eine gentümlich lustgefärbte. Mein Streben ist an die optische Wahr-ehmung gebunden in und mit ihr gegeben, so daß die optisch wahr-enommene Bewegung für mein Bewußtsein dieses Streben unmittel-ar in sich schließt (vgl. Lipps, Grundlegung der Ästhetik, II. Kap., esonders Seite 121 ff.).

Übrigens scheidet Schopenhauer sehr wohl zwei Seiten des sthetischen Genusses. Er sagt: „Die Erkenntnis des Schönen setzt war immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt ugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des sthetischen Genusses bald mehr in der Auffassung der erkannten dee liegen, bald mehr in der Seligkeit und Geistesruhe des von lem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr ervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens.“ (§ 42, I. Band, 285.) Er meint weiter, daß bei der Darstellung von Tieren und enschen (§ 42, S. 285) der Genuß mehr in der objektiven Auffassung er Ideen bestehe, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens nd, „weil solche die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichtum d tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen und uns am ollkommensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner eftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in seiner Brechung etzteres in den tragischen Darstellungen), endlich sogar in seiner endung oder Selbstaufhebung, welche besonders das Thema der ristlichen Malerei ist; wie überhaupt die Historienmalerei und das rama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum bjekt haben“.

Der Ausdruck Offenbarungen, den Schopenhauer wählt, bezeichnet was Richtiges. Um Verstandesakte handelt es sich bei dem ästhe-schen Genuß nicht. Darüber sind beide Autoren einig. Schopen-auer fühlte, daß viel Unaufgeklärtes und vielleicht auch Unaufklär-ares seiner Ästhetik zugrunde lag, nachdem er eine subjektive Tat-ache, die er an sich selbst beobachtet hatte und Platos metaphysisch efaßte Ideen zusammen in ein System gebracht hatte. Was lag

näher, als den Sprung in die Transzendenz zu machen? Trotz Hum und Kant wurde eine neue Welt gebaut. Es gibt nach Schopenhau eine intuitive Erkenntnis, die nicht dem Satze vom Grunde unte worfen ist; Schelling und Hegel tauchen hier in Schopenhauers Nac barschaft auf. Dem Genius wird hier eine erkenntnistheoretisc Rolle zugesprochen. Man könnte dies so in der Sprache der Psych logie ausdrücken: neben Verstandesprozessen gibt es Gefühlsprozes als Erkenntnisprinzipien.

Am systematischsten hat sich Theodor Lipps meines Wissens seinem Leitfaden der Psychologie über die Einfühlung als Erkenntni prinzip ausgesprochen. Lipps unterscheidet drei Wege zur Erkenntni

I. Die Einfühlung;
II. Die äußere Beobachtung;
III. Die Beobachtung des eigenen Innern.

Lipps spricht hier durchaus in Schopenhauers Sinn von ein „animistischen" Betrachtung der uns umgebenden Welt. Lipps beto aber auch die Kontrolle der Einfühlung durch den Verstand in d Erfahrung und anderseits die Ergänzung des Eingefühlten durch d Phantasie zu einer Einheit und zu einer Persönlichkeit. Diese beid Begriffe spielen bei Lipps überhaupt eine große Rolle. Sie könn nur aus der Tiefe des eigenen Ichs genommen werden und werd durch die Einfühlung in eigentümlicher Weise über ihre Grenz hinaus gedehnt. Lipps sagt (Leitfaden der Psychologie, III. Auf S. 193): „Zwei Arten, wie das unmittelbar erlebte Ich, das Bewuß seins-Ich, auf Gegenstände „bezogen" sein kann, sind strengstens unterscheiden. Einmal: Ich denke „einen" Gegenstand, urte „über" ihn, fühle Lust „an" einer Sache, fühle mich strebend „nac ihr, bin ihr gegenüber tätig. Hier steht das denkende Urteil, lu gestimmte, strebende, tätige Ich dem Gegenstand gegenüber. Di zweite Möglichkeit ist diese: Ich finde mich denkend, urteilend fühlen strebend, tätig in einer Sache; ich fühle mich etwa beglückt in d Gebärde des Glücks usw., kurz, erlebe eine Bestimmtheit meiner u mittelbar als Bestimmtheit eines von mir Verschiedenen, als diese Gegenstande zugehörig. Dies letztere ist Selbstobjektivation od „Einfühlung" im weiteren Sinne des Wortes (vgl. S. 193, III. Aufl Diesen Ausführungen halte man die bereits zitierte Stelle aus Schope hauer zur Seite, welche sich im ersten Band von Grisebachs Ausga Seite 244 findet.

Von solchen Empfindungen her kann sich eine Persönlichkeits-
oral und ein starker Subjektivismus gestützt fühlen oder auch ein
ntheistischer Mystizismus entstehen, je nach Anlage. Schopenhauer
lbst hat dies denn auch ganz klar ausgesprochen. „Wer nun besagter-
aßen sich in die Anschauung der Natur soweit vertieft und verloren
t, daß er nur noch als ein rein erkennendes Subjekt da ist, wird
en dadurch unmittelbar inne, daß er als solcher die Bedingung,
so der Träger der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nun-
ehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die
atur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Accidens seines
esens empfindet. In diesem Sinne sagt Byron:

> „Are not the mountains, waves and skies, a part of me
> and of my soul, as I of them?“

Wie aber sollte, wer dies fühlt, sich selbst, im Gegensatz der un-
rgänglichen Natur, für absolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr
s Bewußtsein dessen ergreifen, was der Upanischad des Veda aus-
richt: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud
s non est.“

Man vergleiche zu diesen Worten die Schlußworte im Bericht
er den vierten Kongreß für experimentelle Psychologie Seite 65.
as Tor zur Metaphysik und zu einem starken Mystizismus steht
eit offen. Zwischen der Einfühlung als Erkenntnisquelle und Schopen-
uers Kontemplation scheinen sich mir viel Fäden zu spinnen.
gentümliche subjektive Gefühlszustände haben im Mittelalter
kanntermaßen zeitweilig eine Rolle als Erkenntnisprinzip gespielt,
sind mit verschiedenen Namen belegt worden[7]). Schopenhauer
terscheidet (3. Buch § 36, Bd. 1 der Grisebachschen Ausgabe,
252) die geniale Betrachtungsart von der der Naturwissen-
haften, die dem Satz vom Grunde nachgeht: „Die dem Satz
m Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart,
elche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt
d hilft: die vom Inhalte jenes Satzes wegsehende ist die geniale
etrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere
die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im Ganzen die
s Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne An-

[7]) Vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Psychologie, dritte
uflage, § 24, Seite 248 ff.

fang und Ziel dahinfährt, Alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die stets wechselnd, keinen Augenblick rasten, die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen." Dem einen Typus droht Gefahr, zu sehr am Boden zu kleben, dem andern sich zu sehr über ihn zu erheben und dadurch die Welt und die Realität aus den Augen zu verlieren. Es entwickelt sich leicht ein Antagonismus zwischen beiden. Heine hat das wohl gefühlt; er schreibt einmal[8]: „Plato und Aristoteles, das sind nicht bloß die zwei Systeme, sondern auch die Typen zweier verschiedenen Menschennaturen, die sich seit unbedenklicher Zeit, unter allen Costümen mehr oder minder feindsehlig entgegenstehen."

Klipp und klar wird es von Schopenhauer ausgesprochen, daß unsere Erkenntnis nicht allein aus der Erfahrung stammt. Das Phänomen Kant ist eine Widerlegung seiner Erkenntnistheorie. Die Auffassung der Ideen schwankt in sehr weiten Grenzen ebenso wie die Einfühlung bei Lipps. Die Festigkeit des Granits, die Weichheit des Samts, das Widerspiel der Kräfte im dorischen Bau, das himmelan Hebende des gothischen Baues muß eben eingefühlt werden. Schopenhauer wie Lipps würden beide mit vollem Rechte auf persönliche Erlebnisse letzten Endes verweisen müssen, da Erklärungen durch Worte auf diesem Gebiete unzulänglich sind. Alles was getan werden könnte, ist, solche Kunstwerke namhaft machen, bei denen der Einfühlungsprozeß leicht gemacht ist oder, um mit Schopenhauer zu sprechen, die Versenkung in die Anschauung der Idee ohne Störung vor sich geht.

Lehrreich ist die beiderseitige Auffassung des Begriffes des Erhabenen. Ich setze Schopenhauers Definition hierher (I. Band, S. 271): „Solange nun dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisierten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntnis bloßer Relationen in die ästhetische Kontemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Er-

[8]) Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, zweites Buch.

nnens erhebt: so lange ist es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, ıd Gefühl der Schönheit was erregt ist. Wenn nun aber eben jene egenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontmplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie r in seiner Objektität dem menschlichen Leibe sich darstellt, ein indliches Verhältnis haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Viderstand aufhebende Übermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer nermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter ber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältnis ı seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es ahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtsein davon abendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen ewaltsam losreißt und allein der Erkenntnis hingegeben, eben jene em Willen furchtbaren Gegenstände als reines willensloses Subjekt es Erkennens ruhig kontempliert, ihre jeder Relation fremde Idee lein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich ben dadurch über sich selbst, seine Person sein Wollen, und alles Vollen hinausgehoben wird: — — dann erfüllt ihn das Gefühl des rhabenen, er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt an auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen nterscheidet, ist dieses: beim Schönen hat das reine Erkennen hne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, . h. dessen die Erkenntnis seiner Idee erleichternden Beschaffenheit, en Willen und die seinem Dienste fröhnende Erkenntnis der Relaonen, ohne Widerstand und daher unmerklich aus dem Bewußtsein ntfernte und dasselbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ,) daß selbst keine Erinnerung an den Willen nachbleibt.“ Dagegen muß bei dem Erhabenen der Zustand der Kontemplation erst durch Kampf und Sichlosreißen von störenden Beziehungen gewonnen erden. Dagegen sagt Lipps: „Wie jedes Gefühl, so wird insbesondere uch das positive Quantitätsgefühl oder das Gefühl der Größe, zum sthetischen Gefühl, wenn es den Charakter der Tiefe gewinnt. Dies eißt, wenn ich eigene Größe in das Objekt einfühle. Solche ästhetische röße ist Erhabenheit.“

So wird das Intensitätsgefühl, etwa angesichts des lauten Klanges, um Gefühl der Erhabenheit, indem ich eine eigene „Intensität“ in en lauten Klang einfühle. Solche eigene Intensität aber kann nichts

sein als Intensität meines Wollens und inneren Tuns, Größe des inneren Kraftaufwandes, intensive Aktivität." (Lipps Grundzüge der Ästhetik S. 527). Es heißt dann weiter: „Ich sagte ehemals, alles positive Selbstgefühl sei letzten Endes Gefühl der Aktivität, oder des Vermögens dazu und jedes Selbstwertgefühl sei solches positives Selbstgefühl. Dann ist das Gefühl der beglückenden eigenen *Größe* Gefühl der *gesteigerten* Aktivität, oder des Vermögens dazu. Statt dessen nun kann ich auch sagen: Es ist Gefühl der Lust aus der Kraft und Größe meines *Wollens* und *Tuns*." (S. 529.) „Das Gebiet des Erhabenen ist das Gebiet der daseienden und wirkenden Kraft" (S. 530). „Der Gegensatz (zwischen Schönem und Erhabenem) wird deutlicher und erscheint gesteigert, wenn wir bedenken, daß die Kraft des Tuns und das Gefühl der Kraft wächst mit der Hemmung, die ihrer Verwirklichung entgegentritt, daß wir ein Gefühl der gesteigerten Kraft gewinnen, in dem Maße, als wir Hemmungen überwinden, oder ihnen standhalten, auch vielleicht ihnen in innerer Gegenwehr unterliegen." „Ein vor allem wichtiges Gebiet für das Gefühl der Kraft und Größe, und demnach für das Erhabene, ist darum das Gebiet des Kampfes —" (S. 530). Weiter wird das „Moment der Spannung", d. h. der idealen Anspannung des eigenen Wesens hervorgehoben. Das ästhetisch Erhabene ist eingefühlt. Dem Moment der Spannung und Ausweitung tritt dann ein Gefühl der Beengung zur Seite (vgl. S. 534). Weiterhin unterscheidet dann Lipps noch ein negativ Erhabenes neben dem positiv Erhabenen (S. 535 ff.). Schopenhauer ist auch hier etwas intellektulistischer als Lipps, der viel konsequenter den Gefühlscharakter des Erhabenen hervorhebt. Vielleicht werden für die Lehre vom Erhabenen noch einmal Ideen aus der Großschen Theorie der Sekundärfunktion nutzbar gemacht (Otto Groß, Die Sekundärfunktion, Verlag Vogel-Leipzig); etwa in der Art, daß der im Unterbewußtsein nachklingende Kampf gegen Widerstände mit dem Gefühl des Ästhetischen zu einer Einheit verschmilzt und daraus eben das Gefühl des Erhabenen sich ergibt. Sagt doch Schopenhauer (I. Band S. 272): „Diese Erhebung muß mit Bewußtsein nicht nur gewonnen, sondern auch erhalten werden und ist daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es

rch seine Objektivität, den menschlichen Leib, allgemein ausdrückt ist."

Man wird unwillkürlich an Gemeingefühle im Sinne Ribots oder körperliche Sensationen erinnert, welche ja auch in der modernen thetik bei Einfühlungsprozessen nach manchen Autoren eine chtige Rolle spielen sollen. Lipps ist bekanntermaßen ein Gegner eser Theorie[9]).

In Beider Lehren vom Erhabenen tritt wieder deutlich das oment des Eins-Werdens von Subjekt und Objekt hervor. Auch s Überwinden von Hindernissen, der Kampfcharakter des Erhabenen er vielmehr dessen Vorstufe wird bei beiden Denkern betont.

Eine Sonderstellung nimmt bei Schopenhauer, wie hinlänglich kannt, die Musik ein. In der Musik wird das Wesen der Welt nicht rch die Ideen, sondern unmittelbar dem Menschen offenbar. Bei r Durchführung seiner Gedanken kommt hier Schopenhauer zu sführungen, die sich als reinste Phantastik kennzeichnen lassen. nmerhin werden wir für unsere Zwecke etwas Brauchbares aus der hopenhauerschen Musiklehre nehmen können, wenn wir sie in rgleich setzen mit dem, was Lipps über die Einfühlung in die Sprache d die Töne sagt. Wollte man Schopenhauer und Lipps auf eine nheit bringen, so könnte man etwa folgendermaßen reflektieren: ch Schopenhauer ist die Musik Abbild des Willens selbst, in ihr llt sich dieser für uns am reinsten dar, alles aber ist hier Gefühl. er Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht rsteht; wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse gibt über nge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem mponisten, mehr als in irgend einem anderen Künstler, der Mensch m Künstler ganz getrennt und unterschieden" (I. Band, III. Buch, 343, Grisebachs Ausgabe). Bei der Einfühlung in Töne fällt das tische Bild weg, es handelt sich um ein unvermitteltes Beeinflussen r inneren Tätigkeit, diese hat in der Musik eine Reihe von Skalen zur rfügung, die sich in solcher Feinheit leichten Veränderlichkeit d Tiefe auf anderen Gebieten nicht wieder finden. Es lag nahe

---

[9]) Vgl. u. a. L. Martin, Über ästhetische Synästhesie. Zeitschrift für ychologie. Verlag Ambrosius Barth. Band 53 Heft 1, weiterhin Prandtl, e Einfühlung. Verlag Ambrosius Barth.

für einen Metaphysiker, diese psychologische Tatsache auch meta-physisch zu deuten. Die innere Tätigkeit nun, das triebartig Steigende und Fallende dieser Tätigkeit nannte er Wille. Das Welt-Ich liegt metaphysisch in der Musik, psychologisch nur das Ich, aber einem Frager ist es unbenommen, weiter zu gehen.

Vergegenwärtigen wir uns zum Schluß noch einmal die Haupt-punkte des nur in allgemeinen Umrissen behandelten Themas, so finden wir, daß beide Denker den spezifischen Charakter der ästhe-tischen Gefühle betonen, beide finden eine Verschmelzung des Subjekts und des Objekts zu einer Einheit in diesen Gefühlen. Die Einheit von Subjekt und Objekt erhält auch eine Rolle als Erkenntnisprinzip. Eine Einfühlung in dem Sinne, wie Lipps sie aufgefaßt hat, hat Schopenhauer nicht [in dem Sinne] ausgesprochen, wennschon sich seine ganze Kunstlehre zweifellos auf persönliche Erlebnisse gründet, die, modern gesprochen, als Einfühlung zu bezeichnen sind. Er wollte aber auf Metaphysik und Systematik hinaus. Einfühlung in ver-schiedene Objekte wird bei ihm zur „Idee", betont wird bei ihm auch der Umstand, daß sich das Ich verliert, im Sinne eines befreienden und beruhigenden Charakters der Ästhetik. Die Erlösungslehre der Zeit tritt hier auf. Bei Lipps wird der Aktivitätscharakter der Einfühlung weit schärfer in den Vordergrund gestellt, das Gefühl übersteigt seine engen Grenzen und zieht fremdes Leben in eigenes ein.

Rezensionen.

ır synthetischen Geschichtsauffassung[1]. Analyse des Werkes von Prof. Ludwig Stein: Philosophische Strömungen der Gegenwart, Stuttgart, Verlag von F. Encke, 1908.

Im obengenannten Werke stellte sich der Herausgeber dieser „Archive" überaus umfangreiche, besonders schwierige und ziemlich riskante Aufɔe, welche von vornherein jedoch großen Nutzen verspricht, die gegenrtige Philosophie, wenn auch in den Hauptzügen, so doch in ihrer auslehnten Mannigfaltigkeit zur Darstellung zu bringen. Die erste Frage des sers muß die nach dem Standpunkte des Verfassers sein. Der ausgezeichnete nner von Personen, ihren Leistungen und Beziehungen steht nicht an, offen erklären, daß heutzutage auf dem Gebiete der Philosophie eine Zerfahrent herrscht, welche den Namen Anarchie verdient (Vorr., S. 2 f., 74), und ar deshalb, weil die jetzt lebenden Philosophen arbeiten, ohne Rücksicht einander zu nehmen, indem sie einander sogar absichtlich ignorieren; und nn auch ihre Produktivität quantitativ wie qualitativ eine erhebliche ist, machen doch tausend Blitze noch keine Sonne (S. 289), denn es fehlt heute einem Genie, welches alle Talente vor seinen Triumphwagen zu spannen möchte (S. VII, 5). Stein nimmt eben an, daß uns wieder eine große Synthese nnöten ist, denn unentbehrlich sei eine vollständige Weltanschauung (S. 80), lche eine Zusammenfassung der gegenwärtigen Strömungen in ihrem Gleichvicht bilden (S. 87), die Grundlage für sich in einem ordnenden Prinzip den (S. 91) und infolge anthropomorphischer Notwendigkeit eine Art von taphysischem Monismus darstellen müßte (S. 146 f.). Einigen von den bechteten Systemen vermag zwar Stein werbende Kraft und weittragende ıchtbarkeit, also Merkmale, die er als geniale bezeichnet, zuzuschreiben, namentlich der Energetik (S. 96) und noch mehr dem Pragmatismus (S. 74), h bringt er diesen Standpunkten eine so radikale Kritik entgegen, daß nem die Palme zufällt. Es liegt uns hier daran festzustellen, daß Stein bei ıer Darstellung der Philosophie der Gegenwart im Grunde ein ideales System Sinne hat.

So verknüpfen sich bei Stein in Rückwirkung mit einander die systetisch-theoretische Tendenz mit der geschichtlichen Orientierung. Solche

[1]) Vergleiche die Arbeit des Verfassers, die im „Przegląd Filozoficzny" II, 4 erschienen ist.

Verbindung, die den Inhalt der Erscheinungen selber sowie ihre selbständi wissenschaftliche Behandlung zugunsten einer Spekulation zurückzudräng droht, bildete die geistige Organisation von Hegel und von seinem Schül Zeller, dessen Andenken Stein in tiefer Verehrung für seinen Meister se Buch gewidmet hat. Es muß aber hervorgehoben werden, daß Stein es hohem Maße versteht, die Sache selber sprechen zu lassen, ohne sich auf d papierne philologisch-kritisch-genetisch-historische Methode zu beschränk oder in Spekulationen zu versteigen. Denn er ist auch Soziologe, demna unterläßt er es in seinem Buche nicht, sozialen Problemen ins Gesicht zu schaue und z. B. eine Tatsache, wie der internationale Kongreß für Arbeiterschu interessiert ihn nicht weniger (Teil II, Kap. 3), als etwa die Theorien d Elektronen oder des Vitalismus.

Stein verhehlt es durchaus nicht, daß es ihm schließlich ums theoretisc Ziel zu tun ist. Er fand es sogar nötig, die theoretische Betrachtung von d geschichtlichen zu trennen, und gestaltete sein Buch in zwei Teilen den entsprechend. Dem Vorwort gemäß soll der erste Teil die Einleitung sei welche beschreibt und erklärt, was vorgeht, sie soll die Grundlage bilde welche uns der Lösung der Grundprobleme näher bringt. Der zweite Teil ab soll den synthetischen Überbau darstellen, welcher jene Probleme theoretisc erörtert, und die Anschauung entwickeln, welche Stein „evolutionistische Kritizismus und sozialen Optimismus" nennt. Der erste Teil soll den Läng schnitt, der zweite hingegen den Querschnitt durch den philosophischen Gei der Gegenwart vollziehen.

Nun entspricht aber der Inhalt des Buches diesem Plan durchaus nich und zwar aus Gründen, die im Charakter des Verfassers und in seiner Stellu zum geschichtlichen Objekt liegen. Stein gehört nicht zu jenem Typus d Denkers, welcher nach Kapiteln, Paragraphen und Teilen arbeitet; der Belese heit voll, schwebt er über seinem Material geistreich, wie ein Franzose, u behält es in seiner Macht, indem er nicht so sehr diesem, als vielmehr seine Temperament unterliegt. Dieses Material hat eben der theoretischen Absic zu dienen. Der Historiker muß schlechterdings mit dem Theoretiker im Wide streit bleiben, denn der Theoretiker neigt in geschichtlicher Arbeit über d historische Bewahrheitung hinaus zur systematisch-theoretischen Konstruktio und der Historiker wiederum neigt, wenn er theoretisch zu tun hat, zu eklektischen und synkretistischen Systematik über die sachliche Problem lösung hinaus, also umgekehrt zu jenem: zur historisch bewahrheiteten Kon struktion über die systematisch-theoretische hinaus. Nur metaphysische Denke vermeinen beiderlei Systematik in spekulativer Kontemplation zu vereine Der empirisch geschulte Sinn Steins hält ihn von der metaphysischen Denk weise ab. Bei dem großen Takt der Zurückhaltung und der Fähigkeit zu Gleichgewicht beider Tendenzen, bleiben in dem Herausgeber der beide „Archive" zwei Seelen bestehen, doch gewinnt der Temperamentsmens und Historiker Überhand über den objektiven Theoretiker. Die Folge davo ist die Verwischung des beabsichtigten Unterschieds zwischen beiden Teile des Buches. Denn schon im ersteren findet sich viel objektive Kritik un

hliche Auseinandersetzung, welche den Standpunkt des Verfassers sichtbar cht, im zweiten Teil aber wird, ohne sich an die Direktiven des ersten Teils halten, ohne auf dessen Probleme zurückzukommen, um den Querschnitt zulegen, die Erörterung von Problemen unternommen, die dort gar nicht ücksichtigt waren, und zwar, wie in jenem Teil, mittels der genetisch-torischen Methode. Der zweite Teil kann übrigens schon deshalb nicht ein abgerundetes System gelten, weil in ihm alle naturwissenschaftlichen l viele geisteswissenschaftlichen Theorien fehlen, welche im ersten Teil hlich besprochen worden sind. Demnach muß das Buch als ein kontinuier-es Ganzes angesehen werden, welches die geschichtliche Überschrift des ches mehr als die theoretische Absicht des Verfassers rechtfertigt.

Der erste Teil enthält die Darstellung von 10 Strömungen der Gegen-t: Neuidealismus, Neupositivismus, Naturphilosophie, Neuromantik, Neu-alismus, Neurealismus, Evolutionismus, Individualismus, die geistes-senschaftliche Bewegung und die philosophiegeschichtliche Bewegung. se Einteilung ist durch kein ausgesprochenes Prinzip begründet, doch wirkt r eine verborgene Planmäßigkeit, ein charakteristischer schriftstellerischer ythmus, von welchem weiter unten die Rede sein wird. Übrigens ist diese nteilung nicht streng durchgeführt; dies läßt sich auch nicht tun, weil die nteilungsgründe nach Personen, Wissenschaften und Spezialdoktrinen sich uzen müssen. Man könnte wohl einwenden, daß die axiologische und die chologistische Bewegung nicht abgesondert sind, daß Keyserlings hagoreismus in der Neuromantik seine Stelle hat, obwohl er im Neuidealismus t eher am Platze wäre, daß wir im Neuidealismus die Wirklichkeitsphilosophie ilpes antreffen, welche offenbar zum Neurealismus paßt, daß in den urealismus heterogene Strömungen, wie es der Verfasser selbst bekennt 15) einbezogen sind, überhaupt daß so manche verwandte Strömungen er verschiedene Titel zerstreut sind, wie auch umgekehrt. Doch wären herlei Einwände billig, oberflächlich und dem Verfasser nicht gerecht, cher bei der eigentümlichen Lebhaftigkeit seines Stils im Falle der Not-ndigkeit, ceteris paribus das Buch noch einmal zu schreiben, seinen Gegen-nd sicherlich noch von anderen Seiten auffassen und dementsprechend Material anders ordnen würde. Man könnte ferner Bedenken tragen, ob ht zu viel Seiten einem Chamberlain und zu wenig Stumpf, ilpe, Cornelius, Husserl gewidmet sind, ob nicht zu allgemein l zu verwickelt Dilthey und zu persönlich Zeller behandelt worden d, ob der Verfasser sich nicht zu wenig mit Zeit- und Raumtheorien, mit Kategorienlehre und dem Kausalproblem beschäftigt und nicht zu viel der pseudowissenschaftlichen Rassentheorie. Das wären aber nicht Ein-nde, sondern erregte Wünsche nach Mehr, gerichtet an den Verfasser, der versteht, in belehrender und interessanter Weise gereifte Referate zu bieten. ist besonders auf die vorzüglich streng genetisch ausgearbeitete Darstellung Pragmatismus im Kapitel: Neupositivismus hinzuweisen. Leider ist in Buch die Sichtung der Marburger Schule nicht aufgenommen, die der Ver-ser an einem anderen Ort vorgenommen hat.

Stein ist stets bemüht, zum prinzipiellen Standpunkt des gegeben Philosophen vorzudringen, und pflegt im Lichte der sozialen und kulturell Umstände klar darzulegen, welche Aufgabe dieser erfaßt, wie er sie aufgefaßt und entwickelt hat. Scharfsinnig wird gezeigt, wohin die Voraussetzung den Autor führen und führen müssen, es werden offene Konsequenzen entro und verborgene hervorgezogen, diese letzteren, gleichviel ob sie dem Aut erwünscht oder unerwünscht sein mögen, so daß Stein manchmal ein Philosophen gegen ihn selbst ausspielen und verteidigen muß, so z. B. J a m (S. 56) und C h a m b e r l a i n (S. 128). Stein pflegt die Entwicklung d Philosophen durch die Reihenfolge ihrer Schriften hindurch zu verfolgen u Präzedenzen und Vorgänger zu suchen, um geschichtliche Entwicklungslini zu ziehen, mithin gibt er phylogenetische und ontogenetische Darstellungen a Grund der Vergleichung, wobei er sich stets an den Sternen erster Größe a philosophischen Himmel orientiert. Überdies zieht er vielfach polemisc Auseinandersetzungen heran und sucht emsig nach Schulbildungen sow nach der Metamorphose der Standpunkte. Stein besitzt in hohem Grade d Talent, sich in fremde Gedankengänge einzuleben und ihren Tendenzen nac zuspüren, daher gibt er nicht trockene Referate von offenkundig vorliegend Texten, sondern vielmehr Reproduktionen von lebendig pulsierenden Ide die er oft schon in statu nascendi ergreift. Und indem er so die Gedanken, welc die Jetztzeit bewegen, demonstriert, verbindet und in ihren Tendenzen v folgt, übt er immanente Kritik: er tritt mit Mut für oder gegen ein, wobei starke und schwache Seiten aufzeigt, sicherlich sehr oft zum anregendst Erstaunen der Lebenden. Wie armselig müssen gegenüber diesem tiefen E greifen die gewöhnlichen Rezensionen erscheinen! Auf diese Weise bearbei Stein das Gebiet der modernen deutschen Philosophie und obwohl er ein der fremdländischen Philosophen, zuweilen recht ausführlich (wie J a m und C h a m b e r l a i n) berücksichtigt, so sagt er doch das Erscheinen ei zweiten Bandes an, welcher der englischen, französischen und italienisc Philosophie der Gegenwart gewidmet sein soll. Imposant ist das Namenregis welches inklusive der älteren 600 Namen enthält.

Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit den grundlegenden Problem der Erkenntnistheorie, der Religion, der Soziologie, ferner mit den durchaus ni koordinierten, der „angewandten Soziologie" zugewiesenen Ideen der Toler und der Autorität, schließlich wird das Grundproblem der Geschichtswiss schaft erörtert. Die gebotenen Lösungen kann man nicht anders, denn eklekti nennen, weil Stein entgegengesetzte Standpunkte zusammenzustellen pfle um sie dann zu vereinigen. Wollen wir seine Verfahrungsweise näher ins Au fassen. In der Erkenntnistheorie stellt er sich selbst als Empiriker in der Fr nach der Entstehung und als Aprioristen in der Frage nach der Gültigk der Begriffe hin, verbindet somit H u m e und K a n t, ferner sucht er Glau und Wissen oder Religion und Philosophie in dem nur angedeuteten „a thropomorphischen Monismus" zu versöhnen; wäre diese Anschauung nic „evolutionistischer Kritizismus" genannt worden (S. VIII), so würden wir i den Namen „kritischer Anthropomorphismus" beilegen. Im Religionsprobl

bindet Stein Intellektualismus und Rationalismus und vereinigt vermittelst Evolutionsgedankens Optimismus mit Pessimismus. Im soziologischen blem ist er bemüht, Kausalität mit Teleologie, Aristokratismus mit Demotismus, Individualismus mit Sozialismus zu verbinden und nennt seine chauung „sozialen Optimismus“ (S. VIII); wir würden sie als sozialen gmatismus und zusammen mit der obigen Ansicht als synthetisch-anthropophische Philosophie bezeichnen. In weiteren Kapiteln werden die Prinzipien Toleranz und der Autorität, die zur wissenschaftlichen Philosophie kaum hören, in edelster Gesinnung ausgeführt und genetisch wie utilitarisch bendet. Schließlich sucht Stein im letzten Abschnitt das Anerkennen histoher Gesetze mit dem Nichtanerkennen solcher in der Annahme geschichter Tendenzen zu versöhnen. — Es ist zu bemerken, daß die synthetisierende sicht Steins nicht überall in gleicher Weise waltet: entweder verbindet er gensätze mechanisch, oder er läßt sie zu einem Dritten zusammenschmelzen, er versöhnt sie, indem er beide gewissermaßen gleich gelten läßt, oder er gibt der einen Seite das Übergewicht. Sein Verfahren ist demnach n doktrinäres, er operiert nicht mit einer spekulativen Formel in der Art a wie Hegel, in seinen Konstruktionen läßt sich kein bestimmtes Prinzip, ne spekulative Methode erblicken. Daher können wir zum obigen Urteil, der zweite Teil des Buches nicht alle Grundfragen umfaßt, hinzufügen, er durchaus kein metaphysisches System darstellt, obwohl Stein ein solches notwendig hält und es aufbauen will. Von unserem, der Metaphysik abeigten Standpunkt halten wir dieses Verfehlen für glücklich und wir vernen, daß Stein auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung und kritischer mbination keineswegs zu einem originellen metaphysischen Standpunkt angen konnte, denn ein solcher ist das Ergebnis einer elementaren verallneinernden Konzeption, welche in solchen Charakteren der Persönlichkeit l der Epoche ihre Quelle hat, die der Kultur der Vergangenheit und nicht hr der Neuzeit eigentümlich sind.

Über das von Stein aus geschichtlicher Umschau gezogene theoretische gebnis hinaus enthält sein Buch noch ein anderes, welches, obzwar es nicht solches offen herausgestellt ist, wohl noch bedeutender und sicherlich er eindringend ist, und dem wir uns nunmehr zuwenden wollen. Es ist s eine Anschauung, welche zugleich eine Klassifikation der philosophischen steme, ein Kriterium ihres Wertes, eine Analyse des philosophischen Schaffens, e Theorie der philosophischen Möglichkeiten, ein Gesetz des philosophischen nkens und, um mit einigen Literatoren zu sprechen, eine Philosophie der schichte der Philosophie enthält. Stein nennt diese Anschauung bescheiden: sychologie der philosophischen Systembildung“. Er hatte sie bereits in seinem che „Der Sinn des Daseins“ 1904, S. 65 f. in einigen Zügen niedergelegt. dem uns beschäftigenden Buche spielt diese Anschauung systematisierende lle, ohne selbst einer systematischen Bearbeitung unterworfen zu werden. tritt sporadisch auf, indem sie das geschichtliche Material bearbeitet, wobei selbst in der Arbeit der Erprobung gestaltet und geläutert wird. Wir treffen auf S. 6 f., 31, 54, 61, 65, 73—75, 76 f., 100, 101—120, 129—131, 159, 172,

196 f. Die hier ausgesprochenen Urteile können folgendermaßen geordn
werden.

Es gibt zwei Denkertypen und zwei diesen entsprechende Arten d
Philosophie: Klassizismus und Romantik. Der Klassiker besitzt ein kühle
leidenschaftsloses, sachliches, unpersönliches Gemüt; er ist Gattungsmensch
intellektualitischer Denker, Anhänger der Autonomie des Verstandes,
denkt diskursiv und strebt zu klaren und deutlichen Begriffen; er ist ei
Gelehrter, der die Erfahrung erkennt. Hingegen besitzt der Romantik
ein individuelles Gemüt, er ist voll Temperament, er ist Impressionist un
Enthusiast und richtet sich nach Subjektivität und Tendenz, es liegt ih
an Persönlichkeit, Genialität, Phantasie; er ist Artmensch, emotionell
Denker, er huldigt Autoritäten und ist sentimental; er ist ein Humanist, e
Denker, der seinen eigenen inneren Inhalt bekennt. Der erstere steht auf de
Standpunkt des verstandesmäßig philosophischen Begreifens, strebt na
Wissen, sucht Ruhe in der Antwort, hat Bedürfnis nach Beruhigung, Ruh
und Frieden; der andere aber steht auf dem Standpunkt der gefühlsmäßi
künstlerischen Auffassung, strebt nach Glauben, sucht die Unruhe des Fragen
hat Bedürfnis nach Bewegung und Kampf. Der Klassiker ergeht sich i
Nivellieren, der Romantiker lebt durch Protest, indem er nach Erneuerun
und Belebung trachtet. Vertreter des Klassizismus in Griechenland ist Par
menides, der Romantik Herakleitos; am Beginn der Neuze
repräsentiert den ersteren Typus Galilei, den letzteren Keple
ganz Klassiker ist Spinoza, ganz Romantiker Leibniz; in d
Erkenntnistheorie ist Kant Klassiker, Hume Romantiker. Solch
Standpunkte und Richtungen wie Realismus der Begriffe, Logismus, Ration
lismus, Nativismus, Streben nach Ideen, Gesetzen, Formeln, Schemen, Norme
Dogmen, Verallgemeinerungen, Abstraktionen und absoluten Werten, na
Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sind klassisch; romantisch si
Nominalismus, Voluntarismus, Irrationalismus, Streben nach Ideen, Festhalt
an Tatsachen. Organe des Klassizismus sind Logik und Mathematik, dal
sucht dieser nach quantitativem Ausdruck und bedient sich der Induktion, d
kritischen Methode, der Erfahrung; hingegen operiert die Romantik mitt
Intuition, bedient sich der biologischen und genetischen Methode, sucht na
Qualitäten, ihre Vehikel sind Syllogismus und Deduktion. Klassizism
erblickt überall die mechanische Wirkung der Kausalität, die Romantik ab
richtet sich nach ästhetischer Teleologie. Dem Klassizismus ist das Sein stet
Existenz, räumliche Gleichzeitigkeit, hingegen gilt der Romantik das Sein a
Werden, Veränderung, Nacheinander in der Zeit. Klassizismus ergibt Systen
des Idealismus und des Transzendentalismus, Romantik läßt Empirismus, Nat
ralismus, Materialismus, Positivismus, Energetismus, Psychologismus, Phän
menalismus, Mystizismus, Pragmatismus entstehen. In den klassischen Systeme
haben wir das Bild der Emanation, der Ontologie, des Absolutismus, dageg
wird in den romantischen Systemen Evolution und Relativismus geschilder
Klassizismus hat den Kulturmenschen im Auge, er ist pessimistisch gestimm
er sieht im Reich des Geistes natürliche Ordnung und es liegt ihm an d

rhaltung der Gattung, während Romantik auf den Naturmenschen gerichtet t, optimistische Stimmung hat, im Geistesreich menschliche Satzung erkennt nd um Arterhaltung bemüht ist. — Die Entgegensetzung dieser beiden Typen ahmen schon an: Goethe, welcher klassisch das Gesunde und romantisch as Kranke nannte, Schiller, welcher Klassizismus als Naivität, Romantik ls Sentimentalität auffaßte, F. Schlegel, dem klassisch das Objektive, omantisch das Interessante war, auch Nietzsche, der das Apollinische nd das Dionysische als einander entgegengesetzte Elemente im Sinne dieser eiden Typen statuierte. Auch modernste Denker, und zwar aus verschiedensten agern, haben im Grunde denselben Gegensatz anerkannt, wie die Romantiker oellen (S. 105) und Chamberlain (S. 108), der Positivist Laas S. 112), der Pragmatist James (S. 65) (man kann noch hinzufügen: der nergetiker Ostwald), und dies taten ebenfalls philosophierende Schrift-eller, wie der Künstler Wilde und der Nationalökonom Brooks Adams S. 118). Denn dieser Dualismus betrifft nicht allein die philosophische Denk-eise, sondern ist charakteristisch für den menschlichen Geist und die Lebens-timmung im Allgemeinen und Ganzen. Der Klassiker ist überhaupt ein ensch der Norm, des „milieu", des Durchschnitts, der Romantiker dagegen t der Heilige in der Religion, der Held in der Politik, das Genie in der Kunst. n religiösen Leben äußert sich Klassizismus als kirchliche Rechtgläubigkeit, omantik als — Modernismus, so wird wohl Stein denken, obwohl er diesen unkt unausgeführt gelassen hat; Gott und Teufel sind nichts anderes als usdruck von diesem Dualismus. Im politischen Leben erscheint Klassizismus ls Reaktion, Restauration, Konservatismus; Romantik aber als Radikalismus, ozialismus, Anarchismus; in der Geschichte haben wir die deutlichste Aus-rägung dieses Gegensatzes im Kaisertum und Papsttum des Mittelalters. n der Dichtung ist die episch-didaktische Behandlung des Lebens klassisch, e lyrisch-dramatische romantisch. Dieser Gegensatz beruht, wie Stein mit ames annimmt, zuletzt auf dem Temperamentsunterschied (S. 65).

In dieser weitesten Auffassung ist diese Ansicht, wie wir sehen, sogar ne Theorie der geistigen Produktivität überhaupt, und zwar unter dem esichtspunkt der angewandten Charakterologie. Stein behauptet ausdrücklich, aß er dieser Ansicht nicht nur den Wert einer Beschreibung, sondern den ner Erklärung und theoretischen Ausmachung beimißt (S. 75, 113 f.), welche ch aus dem Blick hinter die Kulissen der geschichtlichen Kämpfe ergibt und eren tiefste Triebfedern erfaßt (S. 101, 113 f., 118).

Dieser Theorie gebührt ein besonderes Buch entschieden. Jede von den ngeführten Behauptungen bedarf der Ausführung und der Begründung, nd erst dann würden viele scheinbare und tatsächliche Widersprüche beseitigt nd viele Zweifel aufgelöst werden können, denn in der eindringlichen Durch-rbeitung würde diese Theorie, welche zweifellos viel Wahres enthält, an räzision und dadurch an Unerschütterlichkeit gewinnen. In ihrem gegen-ärtigen Zustand muß es auffallen, daß die Erfahrung und ebenfalls die Ideen nmal auf der Seite des Klassizismus, ein andermal auf der Seite der Romantik n stehen kommen (S. 7 und 54), daß Romantik bald als optimistisch (S. 106 f.,

141), bald als pessimistisch (S. 331) gilt. Es sieht wie eine Vermengung au wenn der Psychologismus nebst dem Logismus unter den Volantarismu subsumiert werden (S. 10) und alle zusammen als Idealismus behandelt werde (Kap. 1). Paradoxal sieht die Annahme aus, Materialismus, Empiriokritizismu, Mystizismus und Pragmatismus seien homogene Richtungen. Man könnte de artige Einwände unschwer häufen. Doch ersteht eine ernstere Schwierigke vor unseren Augen, wenn wir bemerken, daß Stein die katholisierende Tenden der Romantik, ihre Neigung zum mittelalterlichen System feststellen zu müsse glaubt, wobei uns dies insofern interessiert, als er dieses Glaubenssystem a eminent klassisch ansieht (S. 109). Oder wenn er erweist, daß der Romantike K e y s e r l i n g in den klassischen Idealismus C o h e n scher Observanz verfäll (S. 150), auch wenn er in die Lage kommt, in die Priorität der praktische Vernunft beim Klassiker K a n t und in in amor dei beim Klassiker S p i n o z den Schwerpunkt zu setzen. Man wird versucht zu fragen, ob man nicht beid Tendenzen zugleich ebenfalls bei H u m e, L e i b n i z usw. festzustelle Anlaß hat. Allein die kasuistische Interpretation muß unvermeidlich zu dialektisch-stilistischen Verlegenheitskrämerei führen, welche, wenn sie ern aufgefaßt und vertieft wird, zur metaphysischen Spekulation zu führen droht Es wird also notwendig, die wirkliche Beziehung beider Typen zu einande zu studieren und sicherzustellen. Erst dann, wenn an Stelle von Vorstellunge und Begriffen vielmehr von Verhältnissen und Beziehungen die Rede sei wird, werden wir eine Theorie im eigentlichen Sinne des Wortes vor uns haben Wollen wir nun sehen, was Stein in dieser Richtung hin geleistet hat.

Die gegenseitige Beziehung beider Typen faßt Stein vor allem als eine Kampf gesondert koexistierender Gegensätze auf. Sein Buch kann als ein Ausarbeitung ihrer Modifikationen auf dem heutigen Kampfplatz der Phil sophie unter Berücksichtigung der hervorragendsten Gestalten in der Ver gangenheit angesehen werden. Die Anlage des Werkes ist eine derartig daß die Darstellung von irgendeiner Art des einen Typus zu irgendeiner Ar des anderen Typus rhythmisch übergeht. Da dies ohne deutlichen Plan offenbar sogar unwillkürlich geschieht, so erhält das Buch einen künstlerische Reiz. Es macht den Eindruck, daß der Verfasser mit elementarer Gewa des Temperaments schrieb, ohne sich nach Schemen zu richten, von seine Theorie tief ergriffen, die ihm nicht ein gewähltes Hilfsmittel war, sonder in ihm gleichsam eine immanente Kraft zur Behandlung des Stoffes wirkte Doch indem er sich von seinem Temperament hinreißen ließ, modifiziert er vielfach die Beziehung der beiden Typen zu einander. An einigen Stelle sieht er sich genötigt auszumachen, daß beide Typen nicht koexistieren, sonder sich periodisch ablösen, also geschichtlich nach einander auftreten (S. 31 61, 101, 105, 114, 116, 119, 173). Er erklärt auch diese Erscheinung, und zwa durch die natürliche Begrenztheit des Bewußtseins jeder einzigen Epoch analog der Begrenzung des individuellen Bewußtseins (S. 79). Diese Periodizitä erhält wiederum einen anderen Sinn, wenn angenommen wird, daß de Rationalismus in der Zeit von D e s c a r t e s bis K a n t geherrscht hat der Voluntarismus aber das 20. Jahrhundert charakterisiert (S. 6 ff.). Un

e bedeutet wieder etwas anderes in der Behauptung, daß beide Typen in der Persönlichkeit zugleich vorhanden sind und hier aufeinanderfolgen, e Pulsschläge oder wie Pendelschwingungen, indem sie hier einen Einzelfall er allgemeinen Dualität bilden, welche wir auch im Wechsel der Bewegung id Ruhe, im labilen und ständigen Gleichgewicht, in der Statik und Dynamik rfinden und welche als ein allgemeines Gesetz von Dühring und Spen-er aufgestellt worden ist (S. 117). Dann konstatiert wieder Stein, daß e philosophische Entwicklung die immerwährende Rückkehr zu älteren andpunkten aufweist, ohne sie natürlich ganz zu rezipieren, um daraufhin behaupten, daß die Beziehung der Typen untereinander geschichtlich gesehen eine gleichsam spiralförmige Entwicklungslinie bildet (S. 194 f.). — in ganz anderes Aussehen gewinnt die Sache, wenn Stein ausführt, der Kampf eider Auffassungsarten bilde ein ewiges Kreuz der Philosophie, welches in en Grundproblemen der Universalien, des Verhältnisses der Einheit zur ielheit, der Gattung zum Exemplar. der Gesellschaft zum Einzelnen, des bsolutismus zur Anarchie sich äußert, und nun urteilt, daß beide Typen nseitige Lösungen bieten (S. 104, 112). Denn sobald die Lösungen als ein-itig gelten, muß die Aufgabe emporkommen — die goldene Mitte zu suchen, nd Stein stellt diese Aufgabe wirklich auf (S. 116). Er findet diese Mitte Aristoteles und Newton (S. 118), in Thomas von Aquino . 115), in Giordano Bruno (S. 159), in E. von Hartmann . 179) — und sucht sie daher auch für die Gegenwart. Dieser Auffassung emäß führt er aus, daß die Energetik nach zwei Fronten, mit dem Materialismus nd dem Idealismus zu kämpfen hat (S. 97 f.), daß Keyserling in der ichtung der Synthese der Sinnlichkeit und des Denkens, des Seins und Verdens sich bewegt, der Synthese, deren Möglichkeit schon Kant geahnt at (S. 150). Es ist klar, daß mit solcher Sachbehandlung Stein den psycho-gischen Boden verliert und zur systematischen Fragestellung und Typisierung bergeht.

Die gegenseitige Beziehung der Typen wird aber anders aufgefaßt werden müssen, wenn ihre Anzahl eine andere ist. Tatsächlich stellt Stein ungeachtet er soeben besprochenen Erörterungen drei oder vier oder auch mehr Typen uf. Er führt einmal aus, daß jede Weltanschauung eine anthropomorphi-erende Projektion ist; dies sei ihr unabwendbares Schicksal. Dementsprechend ann es drei Möglichkeiten für ihre Gestaltung geben: wir können entweder ntellektualisieren oder sentimentalisieren oder voluntarisieren; aus dem berwiegen des Denkens ergibt sich der Rationalismus, aus dem Überwiegen es Gefühls die Romantik und aus dem Überwiegen des Wollens der Volun-arismus (S. 75). Deutlich wird die Romantik des Gefühls von der Romantik es Wollens geschieden (S. 157). Ein andermal führt Stein aus, man könne ußer dem Idealismus und dem Materialismus auch den Hylozoismus bilden, elcher jene beiden synthetisiert; demgemäß hätten wir drei Typen: Dyna-ismus, Materialismus und als ihre Synthese Organizismus (S. 147 f.). Und ieder ein andermal stellt er vier Typen auf: die Projizierung des Körpers rgibt Materialismus, die Projizierung des Geistes Idealismus, die Projizierung

einzelner Erlebnisse Phänomenalismus und dann das Erleben des Wolle Voluntarismus (S. 96). Diese anthropologische, nicht mehr psychologisc Begründung wird feiner und plausibler, ohne leider fruktifiziert zu werde wenn Stein ausführt, daß, wie der Maler wenige Grundfarben, der Kompon nur eine beschränkte Anzahl von Tönen zu Gebote haben, wie der Tragik über wenige tragische Grundmotive verfügt, so hat der Philosoph nur ei begrenzte Anzahl logisch möglicher Typen der Anschauungen vor sich; ew kehren dieselben Probleme wieder und die Anzahl der Lösungen ist ei bestimmte; vielleicht gibt es deren so viel als der Temperamente oder d logischen Kategorien (S. 31, 84). Und indem sich Stein im Pantheon ewig Gedanken umsieht, findet er vier (von den soeben erwähnten verschieden typische Lösungsmöglichkeiten, nämlich Idealismus, Naturalismus, Orga zismus oder Dynamismus und Positivismus (S. 84 f.). Stein findet für d Vierzahl der Typen einige Bestätigung in der Annahme von vier Hauptproblem der Philosophie bei Höffding und im Operieren mit der Vierzahl a systematisierendem Faktor bei Aristoteles (S. 84 f). Welche ist nu die Beziehung der Typen in ihrer Mehrzahl untereinander? Stein deutet n einmal an, daß sie — miteinander wetteifern.

Doch noch eine Konstruktion der Geistestypen ist bei Stein zu finde Indem er annimmt, daß das Gefühl in der Religion und in der Kunst, d Verstand in der Philosophie und in der Wissenschaft ihre Organe haben (S. 3 107), der Wille aber die Funktion der Organisierung in der Sphäre des Recht und des Staates hat (S. 129), führt er die Typen bis auf einen vollends a dem Gebiete der Philosophie heraus, um jedem einzelnen ein System d Kultur, ein besonderes Gebiet der kulturellen geistigen Produktion zuzuweise So kommt es, daß er Klassizismus und Romantik als verstandesmäßig-phil sophisches und gefühlsmäßig-künstlerisches Verhalten der Welt gegenü einander entgegensetzt (S. 101, vgl. S. 237 f.), oder auch den Kampf d Verstandes mit dem Gefühl als den zwischen Philosophie und Religion auffa (S. 117). Wenn nicht alle diese Gebiete zur Philosophie gehören, so hab wir hier eine Konfusion, ein Herausfallen aus das Gebiet der Philosoph welches dadurch bedingt ist, daß es hier an einem Kriterium für Philosoph fehlt. Diese letzteren Bestimmungen lassen es stark anzweifeln, ob der roma tische Typus, so wie er psychologisch ausgebaut wird, der Philosophie überhau dienstbar ist.

Wir sehen, daß sowohl die begriffsmäßige Ausbildung der Typen a auch die Feststellung ihrer gegenseitigen Beziehungen in dem gegebene Zustand der Theorie viel zu wünschen übrig lassen. Doch ist diese noch nich reif, weil Stein die Analyse gar nicht systematisch unternommen hat. Di ist durchaus kein Einwand angesichts des anderweitigen Zweckes des Buche ja vielmehr können wir dem Verfasser dankbar sein, daß er uns ohne doktrinä Befangenheit, in welche man leicht geneigt ist zu verfallen, aus der vertiefte geschichtlichen Arbeit heraus Beiträge liefert, welche die Schwierigkeite zur Schau stellen. Ihre kritische Sichtung scheint darauf hinzuweisen, da die Theorie nicht durch psychologische Begründung, sondern durch Au

beitung sachlicher Kategorien Konsistenz gewinnen kann. Wenn mit ychologischen Unterscheidungen begonnen wird, so führt das zum unholfenen Herumtappen, zum Chaotisieren des Materials, zur dialektischen asuistik und schließlich zum Abbröckeln der psychologischen Grundlage. enn die Probleme, die Ziele, die Aufgaben der Philosophie sachlich so oder nders vorerst bestimmt werden, kann der psychologische Gesichtspunkt nur e Philosophie im Ganzen von anderen Geistesproduktionen unterscheiden, nerhalb der Philosophie aber nicht sachliche Darlegungen, sondern Methoden nd Auffassungsweisen erklären, demnach die sogenannten Richtungen, wie aterialismus, Rationalismus, Optimismus, Pantheismus usw. bestimmen. a muß aber die psychologische Grundlegung eine Verfeinerung erhalten. mmerhin muß der Versuch Steins, der zu seltenen und wenigen Vorstößen hört, die ihm gebührende Beachtung und Weiterführung finden.

Zu welchem Typus ist nun Stein selbst zu rechnen? Wir haben das echt so zu fragen, sofern er in seinem Werk auch selbständig als Philosoph uftritt und insofern wir uns an seine Typen-Theorie halten. Er bekennt sich lbst zum idealistischen Klassizismus (S. 32) und fordert dazu auf, die Romantik Schranken zu halten (S. 158 u. öft.). Nur selten weist er auf die Übereibungen des Idealismus hin, und zwar auf den stumpfen Dogmatismus nd den steifen Konservatismus, hingegen kennzeichnet er so vielfach und radikal die Übertreibungen der Romantik, daß sie uns im Ganzen als bertreibung erscheinen kann; Stein fühlt sich oft dazu gedrängt, die Notendigkeit und den zweifellos vorhandenen Nutzen dieser Denkart ausdrücklich ervorzuheben. Insofern würde Stein als Vertreter des klassischen Typus elten. Jedoch solche Umstände, wie die anerkennendste Beurteilung der nergetik und des Pragmatismus, wie der Charakter des ganzen Werkes, elches auf genetischer Methode beruht und mehr noch zu bekennen als zu kennen bestrebt ist, ferner die Geltendmachung des voraussehenden Wertes er Erkenntnis (Teil II, Kap. 1), die ihn dem Positivismus nahe bringt, deuten arauf hin, daß Stein der Romantik (in seinem Sinne) durchaus nahe steht. ei der Kritik der Romantik sagt er, daß sie überwinden ihre Motive zu verehen bedeutet (S. 101, 121 f.). Mit demselben Recht könnte er das nämliche em Klassizismus gegenüber sagen. Tatsächlich wohnen in Stein — und dies ßt sich auch auf Grund der oben bei ihm festgestellten beiden Tendenzen er theoretischen und der geschichtlichen, behaupten — zwei Seelen, welche ur Harmonie und zum Gleichgewicht des Stoizismus streben, an dem er in iner Jugend sich bildete. So werden uns sein Festhalten am Anthropomorhismus in der philosophischen Systembildung, der von ihm für notwendig ehaltene Monismus und die synthetisierende Methode und Tendenz seiner rbeit verständlich. Stein besitzt ein genügendes Maß von kritizistischer orsicht, um sich vor der Metaphysik zu schützen, welche notwendigerweise in Absolutes annimmt und glaubt, darin die Gesamtsynthese der Erkenntnisheorie, der Werttheorie, der Wissenschaft und der praktischen Idealbildung u besitzen. Doch da er diese Scheidung nicht bewußt und absichtlich vollzieht, o behält das Irrlicht des Absoluten für ihn noch einen gewissen Schein der

Notwendigkeit. Die Weltanschauung in diesem Sinne ist ihm etwas durcha Mögliches und Notwendiges, denn nichts anderes kann er mit seinem ni programmatisch hingestellten Anthropomorphismus und Monismus im Sin haben. So gibt er sich Mühe zu erweisen, daß von den Philosophemen, welc auf die führende Stellung kandidieren, selbst diejenigen, welche vermeine von der Metaphysik frei zu sein, wie der Empiriokritizismus, der Pragmatismu die Energetik und der Standpunkt Diltheys im Grunde doch metaphysis sind. Es muß Stein gelingen, dies zu erweisen, so lange keine theoretis fundierte Definition der Metaphysik besteht, denn bis dahin wird jeder Stre darüber in Wortstreit ausarten. Jedenfalls bleibt die Tatsache bestehe daß das herbeigesehnte metaphysische System im Buche von Stein ein un ausgeführtes Programm bleibt. Die platonische Liebe, welche er der Met physik entgegenbringt, strahlt in umfassende Humanität aus, die ihn a würdigen Erben der großen metaphysischen Tradition erweist. Als solcher ste er sich das Zentralproblem der Metaphysik vor, nämlich die Frage nach de Verhältnis der Einheit zur Vielheit, als im Gebiet des Denkens liegend, währen es die Beziehung zwischen dem diskursiven Denken und der intuitive praktischen, unberechenbaren Konzeption, dem irrationalen, schöpferisch Willen bedeutet. Aber insofern er, statt der metaphysischen Phantasie frei Lauf zu geben, den Sinn für die lebendige Wirklichkeit betätigt und die genetisc historische Methode in der Hand behält, emanzipiert er sich von jener Traditio und bahnt den Weg der Zukunft. Der glänzende, stellenweise sogar glitzern Stil, welcher treffender Vergleiche und geistreicher Gleichnisse voll ist, mac das Buch dieses Virtuosen der Erudition höchst anziehend und erleichtert d Arbeit dem Leser im hohen Grade. Wenn wir die zahlreichen verschiede artigen Schwierigkeiten berücksichtigen, welche der Abfassung eines Buch über den ganzen Umfang der Philosophie der Gegenwart entgegenstehe so müssen wir sagen, daß hier ein Triumph der philosophischen Geschicht schreibung erreicht worden ist.

Dr. J. Halpern, Privatdozent in Warschau.

E. Joyau, Epicure (un vol. de la collection les Grands Philo sophes), Paris, Alcan. 1910. 222 p. 5 Frcs.

Le livre de M. Joyau contient un exposé du système épicurien, fo agréablement écrit, plein de citations et d'analyses, souvent coupé de jug ments sur tout ou partie de la doctrine. M. Joyau donne d'abord une énum ration assez complète des sources; sur la question difficile de la confian que l'on peut avoir dans le poème de Lucrèce, M. Joyau croit assez souven à des additions de Lucrèce (par exemple p. 118). Après deux chapitres su la vie d'Epicure, et son école, M. Joyau aborde la canonique; il considère mot critère comme indiquant non pas le signe de la vérité, mais les sourc de nos connaissances, et cherche à montrer (p. 73) que le *πάθος* est u troisième critère à ajouter à la sensation et à la prénotion. On a tout di depuis Cicéron, sur les contradictions de la physique des épicuriens: le mouv ment de haut en bas dans un espace infini, le „clinamen" des atomes son

absurdités; M. Joyau leur en prête de nouvelles, celle d'admettre des mes inétendus (p. 92), celle de ne pas donner de cause au mouvement des mes. (Et la pesanteur? Dans Diogène Laërce, X, 44, ἀρχή signifie pas principe ou cause, mais commencement). Il est vrai qu'il réhabilite une certaine mesure le clinamen, qui fait de la liberté une propriété uni-selle de l'être. Après une exposition très lucide de la théorie de l'âme des Dieux, M. Joyau arrive à la morale. Faut-il encore ici admettre une grante contradiction entre la principe (le plaisir) et les conséquences (la calme, exempte de besoins, consacrée à l'amitié)? Faut-il, pour se sous-ire à cette contradiction (et c'est, semble-t-il, le parti que prend M. Joyau) énuer la signification du plaisir jusqu'à en faire seulement l'égalité d'hu-ur et la joie de l'âme (p. 159)? Que faire alors des textes où Epicure lui-me et son disciple Métrodore affirment que la racine du bien c'est le plaisir ventre (p. 210)? M. Joyau affirme que le texte d'Epicure n'a pas la portée 'il semble d'abord et que Métrodore (pourtant ami si intime d'Epicure!) rahi sa pensée. Pourtant il doit bien admettre (p. 174) que les plaisirs l'esprit ne sont que des souvenirs des plaisirs du corps. Quel rapport, in, y a-t-il entre le plaisir corporel et le plaisir „constitutif"?

Toutes ces questions regardent le principe même de la doctrine, et Joyau est moins intéressé, semble-t-il, par ce principe que par ses appli-ions. En définitive, l'auteur est infiniment plus sympathique à l'homme 'au système. „Si son esprit avait peu de puissance et de profondeur, il manquait pas de droiture, ni sa conscience de délicatesse. L'épicurisme, c'est là son vice radical, est vide de la conception de l'idéal."

Emile Bréhier.

lfred Besançon, Les adversaires de l'hellénisme à Rome pendant la période républicaine. — Paris (Alcan); Lausanne (Payot); 1910; gr. in 8°; XVIII. 361 pg., 6 Frcs.

Ce livre, quelque peu diffus, mais écrit avec agrément, n'a pas d'objet n précis; il ne se borne pas à étudier les adversaires de l'hellénisme, et il ne pas non plus jusqu'à faire connaître, dans toute leur complexité, les rapports la civilisation grecque avec Rome. L'auteur n'a en somme rien fait que sser par ordre chronologique les témoignages des écrivains latins concernant Grecs. Sans prudence suffisante, il emploie en particulier les discours Tite-Live pour caractériser les opinions des contemporains de Caton.

Dans une première partie, l'auteur étudie l'époque du Caton le Censeur. invasion de l'hellénisme à Rome a coïncidé avec le développement de l'im-rialisme, et le même homme, Caton, fut l'ennemi acharné de l'un et de l'autre, mme Scipion les favorisa tous deux à la fois. Quel rapport y a-t-il entre deux faits? C'est ce que l'auteur aurait dû dégager plus clairement. La rité, c'est que, à mesure que l'empire s'étend vers l'orient, la connaissance la langue et de la science grecque devenait une nécessité pour les hommes affaires et pour les politiques. D'autre part le luxe et les loisirs, rendus ssibles par un rapide enrichissement, ne trouvaient d'autre forme par où

se manifester que le goût de l'art et de la culture hellènes. Quant à la cor-ruption des moeurs politiques grecques, elle n'a pas d'influence visible sur la politique des Romains, et le long tableau qu'en trace l'auteur est un hors d'oeuvre.

Les esprits cultivés ne confondirent jamais la philosophie et la science grecques avec les moeurs déplorables apportées par les graeculi. L'action des philosophes et en particulier du stoïcisme sur l'élite des Romains est bien connue, et, dans une deuxième et troisième partie, M. Besançon dit d'ex-cellentes choses sur les conseillers grecs de Scipion Emilien, des Gracques, et les relations de Pompée avec les rhéteurs et les philosophes. Mais, malgré ou peut être à cause de l'abondance des détails, M. Besançon ne nous fait pas voir très clairement ce que tous ces grands politiques demandaient à la pensée grecque. Est-ce une direction pratique? De plus, la masse du peuple resta-t-elle étrangère à l'action de la morale hellènique? L'auteur nous signale lui-même le succès qu'eurent, au IIe siècle, de petits traités populaires de morale épicurienne. La propagande philosophique se bornait-elle là? Et quelle fut, sur la masse, la portée de la propagande des religions hellé-nistiques, déjà à cette époque si imprégnées de philosophie populaire? L'auteur, qui a une connaissance si étendue des textes relatifs à son sujet, aurait pu, semble-t-il, débrouiller quelques-unes de ces importantes questions.

En terminant, signalons quelques erreurs évidentes dans l'interprétatio[n] de certain textes; pg. 109, note 3, prête à Caton des réflexions d'Aulu-Gell[e] qui suivent une citation; pg. 129, note 4, généralise à l'excès les denx fait[s] cités par Aulu-Gelle et Macrobe. Emile Bréhier.

Erich Adickes, Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen 1911. VIII und 344 S. 10 Mk.

Als Editor von Kants handschriftlichem Nachlaß in der Akademie-Ausgabe wurde Adickes auch zu Blättern über physische Geographie ge-führt. Dabei zeigte es sich, daß die heutigen Ansichten über Kants geo-graphische Anschauungen, die auf Rinks Veröffentlichungen basieren, de[r] wissenschaftlichen Grundlage entbehren. Um diese zu schaffen, hat Adickes es unternommen, die Quellen von Kants Lehren aufzusuchen und die Chrono-logie der Vorlesungshefte festzustellen. Es ist eine äußerst schwierige Arbeit, die A. geradezu glänzend geleistet hat: sein Buch ist ein Muster philologischer Gründlichkeit und raffinierten Scharfsinnes. Ich kann hier nur ganz wenig von den „Hauptresultaten" anführen: Rinks Ausgabe besteht aus 2 Teilen von ganz verschiedener Herkunft. Die §§ 1—52 sind mit mannigfachen Änderungen aus zwei Nachschriften kompiliert, von denen die eine aus dem S. S. 1775, die andere wahrscheinlich aus dem S. S. 1778 stammt. Von § 53 an hat Rink sich ganz an das Diktatmaterial gehalten. Dieser Diktattext ist von Kant vor 1760 entworfen und später nur wenig umgestaltet worden. Für die Abstammung der vielen Hefte von Kants Text gibt A. einen sehr komplizierten Stammbaum an. Im II. Teil führt er einen fast lückenlosen Quellennachweis für die Abschnitte Europa und Amerika. Jeder, der selbst

che Arbeiten kennt, weiß, welche enorme Mühe in so einem Buche steckt. s Verdienst A.s um die Erforschung dieser Gebiete der Kantischen Lehre ein gewaltiges.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.)

Auerbach, Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. (Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 40). 3. Aufl. 1910.

Da es sich um eine 3. Auflage handelt, genügt wohl ein kurzer Hinweis das gründliche und interessante Büchlein. Es sind Abschnitte eingefügt r Elektronen, Uratome, scheinbare Masse (Veränderung der Masse durch Geschwindigkeit der Elektronen nach Kauffmann), Umwandlung der mente, Ektropie. Die mir sehr wichtig scheinende Idee des Ektropismus den lebenden Wesen, die Bergson in schwungvoller metaphysischer Fassung nfalls vertreten hat, wird am Schluß kurz dargestellt. Die 9 Kapitel behdeln u. a.: Raum, Zeit, Bewegung, Kraft und Masse, Arbeit und Energie. kurze Darstellung dieser Grundbegriffe ist sehr verdienstlich.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.)

seph Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas v. Aquin. Freiburg i. B. 1911. 98 S. 1,50 Mk.

Das Heftchen enthält eine Sonderausgabe der Vorträge, die Thomas reffen, aus der größeren Publikation des Verf. „Moralprobleme. Vorträge dem III. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg i. B. Oktober 1910." halte den Sonderdruck für gerechtfertigt, denn der Inhalt ist — gerade h für protestantische Leser — wichtig. Einmal vermittelt er uns eine ng sachliche Kenntnis der Hauptteile von Thomas' Ethik, die in evangehen Kreisen so gut wie unbekannt ist. Dann aber bietet er damit auch htige Beiträge zur systematischen Ethik: der Katholizismus hat eine ht zu unterschätzende praktische Erfahrung in der Charakterbildung, l daraus können wir noch manches lernen. Das Buch enthält 5 Kapitel: sachliche Grundlage des Charakters, die formelle Grundlage des Charakters, sittliche Wille als Kern des Charakters, die sittliche Veredlung des Gelslebens, die übernatürliche Weihe des Charakters. Ich hebe einiges heraus, s besonderes Interesse hat.

Die thomistische Sittenlehre ist Gesinnungsmoral, aber sie ist auch eine ral der Zielgüter, sie ist auf der Ordnung der Zwecke aufgebaut (24). Das tem ist auf Vernunft gegründet, nicht auf Empfindung und Gefühl. Dabei Thomas ein energischer Vertreter der Willensfreiheit — trotz der stark onten Abhängigkeit von Gott. Der Wille ist seinem Wesen nach Interesse, pfänglichkeit für das Wertvolle — er wird von dem Guten innerlich ergriffen. r Wille ist **geistige** Strebekraft — er hat einen Instinkt für das Höhere; diesen Bestimmungen ist Thomas ganz „modern", ich erinnere nur an rgson. — Der Wille bestimmt sich selbst kraft innerer Energie, der Willens- besitzt damit eine Art Selbstursächlichkeit — man vergleiche die Aufsung von H. Schwarz in seiner „Psychologie des Willens". — „Bei der lichen Prägung des Geistes ist die elementare Willenskraft das Stoffliche;

sie empfängt ihre Gestaltung von den sittlichen Ideen und Zielen, an die si herantritt" (44). „Der Mensch soll alles Denken und Handeln heiligen, al konkrete Beschäftigung dem höchsten Lebensziele unterwerfen" (49). D Indifferente wird „erlaubt", wenn wir es einem höheren Zwecke unterordne Es gibt keine Art des menschlichen Tuns, für die das Gewissen nicht verantwor lich ist. „Nicht bloßes Wissen und Wollen, auch nicht aufflammende B geisterung, sondern vor allem die Tat ist es, die erzieht" (60).

So können wir das Heft als wertvollen Beitrag für die historische Erkenntn und die Lehre von der Charakterbildung begrüßen.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.).

Lynkeus, Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existen Dresden, Carl Reißner, 1910. 223 S.

Der anonyme Verf. erklärt: „Bisher ist mir, seit den 32 Jahren der erst Veröffentlichung meiner Programme, keine stichhaltige Einwendung, s es im privaten Weg, sei es in öffentlichen Besprechungen derselben, bekan gegeben worden" (S. 4). Ich geize nicht nach dem hohen Ruhme, der ers zu sein, der stichhaltige Einwendungen (nach der Ansicht des ganz bescheiden Verf.) vorbringt. „Unwiderlegt" zu sterben, dieses Hochgefühl möchte i Herrn Lynkeus gerne lassen.

„Zum Sehen geboren,
Zum Schauen bestellt."

Ich glaube, die alte Exzellenz von Weimar wird in ihrem Grabe sich un drehen, wenn sie diesen Mißbrauch ihrer tiefsinnigen Gestalt im Faust b merken sollte. „Ich kenne keine ‚Bestimmung des Menschen', keinen ‚Si des Lebens', kein ‚Reich der Zwecke', habe auch bei andern nichts Sicher darüber gefunden" (S. 4). Der höchste ethische Grundsatz des Herrn Lynke lautet: man soll das natürliche Individuum als absoluten Wert ansehen u seinen Tod auf jede Weise zu verhindern suchen. Eine tiefsinnige Weishe namentlich wenn sie noch in der folgenden hauptsächlichen Fassung auftri „Wenn irgend ein, selbst noch so unbedeutendes Individuum, das kein andern Leben mit Absicht gefährdet, ohne oder gar wider seinen Willen a der Welt verschwindet, so ist das ein ungleich wichtigeres Ereignis, als a politischen, religiösen oder nationalenEreignisse und als sämtliche wissenscha liche, künstlerische und technische Fortschritte aller Jahrhunderte und al Völker zusammengenommen" (S. 51). Ein derartiges Auf-den-Kopf-stell der Wahrheit wirkt possierlich — es muß ja ein Hochgefühl sein, wenn m in seiner Ethik sein liebes, kleines Ich als unverletzlichen Kernpunkt d Daseins aufstellt — man könnte den braven Lynkeus darum beneiden. V theoretischen Beweisen hält er nicht viel — das „Empfinden" des Verf. seinem Buche ist ihm das Entscheidende; nun, aus seinem Buche spricht ei gewisse satte Behaglichkeit zu uns — die Sattheit ist denn auch das höchs Gut für den freundlichen Türmer: „Die soziale Frage als Magenfrage ist lösen durch die Institution einer Nähr- oder Minimumarmee, die alles pr duziert oder herbeischaffen hilft, was nach den Grundsätzen der Physiolog

ld Hygiene dem Menschen notwendig ist; und wenn es beschafft werden nn, noch etwas darüber hinaus, d. h. das, was zur behaglichen Lebens-ltung als wünschenswert erachtet wird." Na ja, die Suppenhuhn-Ethik verbesserter Auflage. Daß Krankheit, Schrecken des Krieges, Hunger d Sorge die größten allgemeinen Übel sind, ist ebenso wahr als banal. Be-uptungen wie die, daß wir angesichts des Todes alle kulturellen Fortschritte nichts achten (58), sind reichlich kühn: Herr Lynkeus scheint auf einem hen Turm zu stehen und nur sich selbst zu sehen, von Hingabe an den ulturprozeß scheint er noch nichts gehört zu haben.

Genug von diesem unerfreulichen Machwerk: wie stets verknüpfen h Eigendünkel und maßloses Selbstbewußtsein mit dem nötigen Posten von wissenheit. Wenn L. jeden Einwand gegen seine Ansichten so verachtet, e er es tut, warum verschickt dann sein Verleger noch Rezensionsexemlpare? ohl damit man sich für dieses Buch begeistern soll? Bedaure, das kann ich ht — ich kann auch nicht warnen davor, jeder Einsichtige merkt, woran ist; und wers nicht merkt, hats nicht besser verdient.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.).

rich Warschauer, Schopenhauers Rechts- und Staatslehre. Gebr. Böhm, Kattowitz, 1911. 72 S.

Aus dem Prinzip des Willens und dem Pessimismus ist Schopenhauers chtsphilosophie abzuleiten. Der Wille führt zur Selbstbejahung und oismus, dadurch entsteht das Unrecht, die Negation des Unrechts ist das cht. Der Zweck des Staates ist die Bekämpfung der Ungerechtigkeit — r weil es Unrecht gibt, gibt es den Staat. So steckt Schopenhauer noch nz in dem negativen Staatsbegriff der Aufklärung. Der Staat als Schutz-stalt erfüllt seine Aufgabe am besten als absolute Monarchie.

Das wahre Eigentum wird durch die Arbeit erworben. „Nur wenn in m Gegenstande, dessen Eigentum ich in Anspruch nehme, ein Stück meines illens objektiviert, eine Tätigkeit meines Leibes über sich hinausgewachsen.. : nur dann ist die Verlegung meiner „Rechte" an der Sache eine Ver-ung meines Leibes, meines Willens, nur dann ist sie Unrecht" (6). Das esen des Unrechts liegt also in der übermäßigen Selbstbejahung des Willens 3). W. kritisiert mit Geschick im Schlußkapitel diese Lehren, deren Haupt-ler der Mangel an jedem historischen Sinn ist. Das Recht ist ein positiver griff, und keine Negation. — Hegel behält Recht gegen Schopenhauer, ß die Eigentumslehre verfehlt, widerspruchsvoll und unbrauchbar ist, rd genau nachgewiesen; dabei trägt W. im Anschluß an Kohler und Berolz-imer seine eigenen Anschauungen vor. Das Büchlein ist eine hübsche Studie.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.).

Oesterreich, Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1910. 38 S. 1 Mk.

O. gibt in seiner Antrittsrede eine hübsche und treffende Übersicht über e Hauptströmungen der neuesten Philosophie. Er geht aus von dem Um-

schlag des Idealismus in den Materialismus und schildert die verschieden Momente, die zu Kant zurückführten. Im systematischen Neukantianismus der historischen Erforschung Kants, in der erkenntnistheoretischen Selbst besinnung von Mach und Avenarius zeigen sich die verschiedenen Strömung der Kant-Bewegung. Neben Kant steht Spinoza: Fechner, Paulsen und Wun vollzogen unter seinem Einfluß eine Schwenkung zur Metaphysik. Als dri Gruppe nennt O. E. v. Hartmann, Lotze, Eucken und Dilthey: sie erhalten c Konnex mit der deutschen idealistischen Philosophie. Besonders rich finde ich die kurze Würdigung Euckens und Diltheys. Von letzterem sa O.: ,,In ihm haben die historischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts ih eigentlichen Philosophen gefunden" (24).

In der Ethik kämpfen Cohen und Natorp gegen den Relativismus für Geltung absoluter Werte, Nietzsche überwindet den Pessimismus und vertr wieder die Anschauung, daß der Philosoph Gesetzgeber der Kultur ist. der Logik leisten Sigwart, Schuppe, Wundt und besonders Husserl E scheidendes, die diskriptive Psychologie wird von Brentano, Lipps u Dilthey, die experimentelle von Wundt, Stumpf, Külpe besonders gepfle Und so können wir heute sagen: ,,Die Philosophie faßt wieder Fuß in c geistigen Sphäre: Das ist die große Wandlung, die wir miterleben und dere Träger wir selbst sind" (33). — Bei mancher anderen Ansicht im Einzeln kann ich dem Ganzen nur zustimmen. Dr. Otto Braun (Münster i. W.).

O. Schumann, De Aristotelis quae feruntur fragmentis dialogi nobilitate. Festschrift des K. Wilhelms-Gymn. zu Magdeburg. S. 1 bis 166. Magdeburg K. Peters 1911.

Der Verf. versucht in dieser ansprechenden und in frischem Latein g schriebenen Abhandlung die vielerseits bestrittene Echtheit des genannt Gespräches, aus dem uns Stobäus einen Auszug erhalten hat, zu beweise Durch eingehende Vergleichungen stellt er das aristotelische Gepräge c Stils fest. Daß die häufigere Zulassung des Hiatus nichts gegen die Echth entscheidet, zeigt er Blaß gegenüber. Auch den Gedankengehalt weist er aristotelisch nach. Wie von Aristoteles wird der Adel hier als *ἀρετὴ τοῦ γένο* bestimmt. Und das Endergebnis: Edel ist ein Geschlecht, dessen Stam vater (*ἀρχηγός*) tüchtig war und zugleich die Kraft hatte, diese Tücht keit Generationen hindurch auf seine Nachkommen zu vererben, ist nic nur an sich höchst ansprechend, sondern entspricht auch der Weise unser Philosophen, die Erscheinungen auf ihre wirkende Ursache, auf ihre *ἀρχ* zurückzuführen.

Hauptanlaß zum Zweifel gab die berüchtigte Behauptung von d Bigamie des Sokrates, die nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des Plutar und des Athenäus in diesem Gespräche aufgestellt sein soll, und die auch veränderter Form Diogenes Laertius auf Aristoteles zurückführt. Sch Plutarch setzt hinzu: ,,Wenn diese Schrift echt ist", wahrscheinlich in A schluß an Panaitios, der nach Athenäus die Nachricht zu widerlegen sucht In der Tat ist sie unglaublich, auch wenn man an einen von Laertius un

nenäus erwähnten Beschluß der Athener nach dem peleponnesischen Kriege uben wollte, der die Bigamie zum Zwecke der Volksvermehrung gestattete. nun einem Aristoteles eine solche Behauptung nicht zuzutrauen ist, müßte n dem Gespräch mit Plutarch die Echtheit absprechen. Um diese zu retten, man verschiedentlich ein Mißverständnis der Berichterstatter angenommen. er der Verfasser ist der erste, der ein solches und zwar in sehr geistreicher eise zu erklären unternimmt. Nach Plutarch hat nämlich Aristoteles in serem Gespräche berichtet: *Μυρτὼ θυγατριδῆν Ἀριστείδου Σωκράτει σοφῷ συνοικῆσαι, γυναῖκα μὲν ἑτέραν ἔχοντι, ταύτην δὲ ἀναλαβόντι ρεύουσαν διὰ πενίαν καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεομένην.*" Der Verf. nimmt n an, daß Aristoteles unter *συνοικῆσαι* die Aufnahme in das Haus des Sokrates standen habe. Das würde, füge ich hinzu, gut zu der Hochachtung passen, t der ebenfalls nach unserer Schrift Sokrates von der Tochter des Aristides prochen hat. (Auch wenn es sich mit Plutarch an der obigen Stelle um Enkelin handelte). Erst spätere Gewährsmänner hätten *συνοικῆσαι* als liche Gemeinschaft verstanden.*) Allerdings fällt es schwer, älteren Peripateern, wie Demetrios und Hieronymos, ein solches Mißverständnis zuzutrauen. zu kommt, daß die erhaltenen Bruchstücke des Gespräches mehr das Gege der akroamatischen Schriften des Aristoteles tragen, dagegen nichts n der schriftstellerischen Kunst zeigen, die nach Philoponos den Gesprächen Meisters eigen war. Doch wäre es ja möglich, daß Stobäus uns nur das lektische Skelett des Gespräches überliefert hat. Immerhin ist es nicht geschlossen, daß, wie schon Luzac meinte, das Gespräch von einem jüngeren ripatiker mit Benutzung aristotelischer Gedanken abgefaßt ist. Ähnliche torische Märchen wie das von der Bigamie des Sokrates finden sich auch einigen von Aristoteles beeinflußten pseudo-platonischen Gesprächen, B. im Hipparch und Minos. Jedoch will ich dieser Vermutung keine größere hrscheinlichkeit beilegen als der Annahme des Verf. Gewißheit läßt sich solchen Fragen nicht schaffen. Es kommt hier auch nicht viel darauf an. nn auf keinem Fall sind die erhaltenen Bruchstücke für den Gesprächsstil Aristoteles kennzeichnend, wohl aber der Gedankengang und das Endebnis der Schrift für das Denken des Meisters, mag sie nun von ihm oder em seiner Anhänger stammen.

Die Einzelerklärung enthält viel Gutes. Ich hebe die Auffassung von *τρός ἢ πάππου* 1490$^{a_{11}}$ gegen Heitz. als genet. comp. hervor. In der S. 149 besprochenen Stelle der Pol. 1280$^{b_{10}}$ bezieht sich das *καὶ καθάπερ ἔφη κόφρων* wohl nur auf das unmittelbar Folgende: *ἐγγυήτης ἀλλήλων τῶν καίων,* während *ὁ νόμος συνθήκη ... ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθούς* des stoteles Ansicht ist (vgl. meine „Rechtsphilosophie der Epekureer" chiv f. Gesch. d. Philos. XXIII S. 296_9). 1490a 25 halte ich *ὅτι* nach *ὡς* ein Glossem (auch Roos klammert Arrian Anab. VII 36 das *ὅτι* vor *ὡς*). Wenigstens genügt die Herleitung dieses Gebrauches seitens des Verf.

---

*) Vielleicht ist bei Plato Phaedo 117[d] *τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα* er den Frauen Myrto mitzuverstehen oder mitverstanden worden.

aus Wiederholung der Konjunktion nach einem Zwischensatz kaum. Glossem zeigen auch die durch diese Partikeln eingeleiteten Verse, die n Stob. 92_3 aus dem Thyest des Euripides stammen; denn hier steht anst *πλουσίοις: εὐδαίμοσιν.* O. Hense vermutete nach Nauck Eurip. Frag. S. 104: *τοῖσιν ὀλβίοις.* Sehr ansprechend ist des Verf. Wiederherstellung sehr zerrütteten Stelle 1491a 18 ff. Er liest: *οὐκ ἔχει ἡ ἀρχὴ τοιαύ δύναμιν ἐν τούτοις < οἷον > ἀρχηγοῦ γένους. < ἔστιν οὖν ἡ εὐγένεια ἀρ τοῦ γένους > καὶ εὐγενεῖς κτλ.* Doch scheint mir der Vorschlag von Bern einfacher; nimmt man diesen an, so empfiehlt es sich Z. 16 für *αὐτ ὁ ἀρχηγὸς* oder, wie O. Hense brieflich meinen Vorschlag verbessert, *αι ὁ ἀρχηγὸς* zu lesen.

Magdeburg. R. Philippso

R. Philippsohn, Horaz' Verhältnis zur Philosophie, Sonderabdr aus der Festschrift des König Wilhelms-Gymnasiums zu Magdeb Ostern 1911. 34 S. 8⁰.

Philodem hat nicht nur als Vermittler zwischen Epikur und Ho gedient, sondern auch in allen Fällen, in denen dieser von jenem abwei durch Lehre und Beispiel auf ihn eingewirkt. Dieser Einfluß wäre wirkung gewesen, wenn er nicht von vornherein verwandte Seiten bei Horaz geschlagen hätte. Beider Persönlichkeit ist bei aller Gleichheit der Ansch ungen, Lage und Betätigung doch grundverschieden. Zu diesen Sätzen gela der Verfasser am Schluß seiner Abhandlung. Er verkennt nicht den Ein Epikurs auf den Dichter, meint aber, Philodem sei die Quelle, aus der er se Kenntnis des heiteren Philosophen geschöpft habe, was durch die Möglich persönlichen Einflusses und mündlicher Einwirkung noch wahrscheinli wird. P. sieht selbst ein, daß einerseits auch stoische und andere Gedan in Horaz' Gedichten zu finden sind, andererseits die Übereinstimmung Philodem auch auf Benutzung gemeinsamer Quellen beruhen kann. Arbeit zeugt von gesundem Urteil und großer Beherrschung des Mater

C. Frie

Dr. Raphael Bazardjian, Schopenhauer — der Philosoph Optimismus. Gustav Fock, Leipzig 1909. 136 S.

Hatte man sich bisher daran gewöhnt, Schopenhauer nur als ei Pessimisten zu betrachten, und bezeichnet z. B. Schwegler den Pessimis als den zweiten Hauptteil seiner Philosophie, so weist der Verfasser optimistischen Elemente bei Schopenhauer nach und zeigt, daß der Pe mismus überhaupt nicht Gegenstand, wohl aber ein Schluß des Philosophier sein kann. Das Buch ist mit gründlicher Sachkenntnis, mit warmer Li und Verehrung des Philosophen geschrieben und von besonderem Wert du die Kritik des Positivismus, der Ethik Ardigos und anderer in Deutschl weniger bekannter Philosophen.

Mit genialem Scharfblick hat Bazardjian die ganze Größe und Tiefe openhauers erfaßt; er zeigt gegenüber allen ungerechten Anfeindungen, auch seine moralische Figur wahrhaft groß und erhaben, „bewunderungsdig und lichtvoll an sich selbst" ist, und beweist die Notwendigkeit der listischen Weltansicht Schopenhauers, da das Objekt notwendig an das jekt geknüpft, das objektive Dasein der Dinge durch ein Vorstellendes ingt ist („Welt als Wille und Vorstellung" II, 1). Hierin erkennt er eine olute unleugbare Wahrheit, eine Wahrheit, „wahrhaftiger als die physi sche Wahrheit".

Das mit Kongenialität und in einem glänzenden Stil geschriebene h, das im einzelnen Sätze über Schopenhauer von wahrhaft klassischer gung enthält, kann nicht nur dem Fachmann, sondern auch dem alleinen Publikum auf das wärmste empfohlen werden.

Georg Wendel.

nold, E. Vernon: Roman Stoicism. Pp. IX, 468, Cambridge: at the University Press, 1911. 10 s 6 d net.

Professor Arnold has given us an able, scholarly, and valuable k. „Primarily intended for the assistance of classical students", it will ve serviceable to philosophical students also, particularly for its full and ailed presentation or exposition of the Stoic system. The patience and petence of scholarship brought by Dr. Arnold to bear upon this icult and arduous task merit the heartiest commendation one can give work. Such excellence of exposition, from which the critical element is er long absent, is invaluable to the philosophical student, with whose ds we are here primarily concerned. It will be time enough for him to fuller philosophical criticism of the Stoic principles and system after has mastered the historical, expository, and critical work here offered.

There are seventeen chapters in the book. Before dealing with the c system, Dr. Arnold gives us very interesting and valuable chapters the World-Religions, on Heraclitus and Socrates, on the Academy on the Preaching of Stoicism. Eleven chapters follow on the Stoic tions and principles, and the work is, in whole, so well done, that is disposed to refrain from peddling criticism. The sixteenth chapter "Stoicism in Roman History and Literature" is an important one, while last chapter on "The Stoic Strain in Christianity" is extremely interesting, as open to criticism at points as any chapter in the volume. I will instance one, the treatment of woman and marriage by Saint Paul (pp. 425—427), ch shows defects of insight and theological knowledge. No doubt, Pauls attitude to marriage in I Corin. vii. is not sympathetic, but did Arnold never study the later epistles of St. Paul and perceive the rmous development of the Pauline view? Dr. Arnold's view is too rnal, and entirely misses the later spiritual atmosphere. Even the references 426) to St. Paul's depreciation of woman have the same fault, a failure

to perceive that St. Paul, so far from depreciating, was recovering th ministrant element whose power allied her with the angels, as greater th men. But it would be ungracious to dwell on stray points, where there so much to be thankful for. Only, one is bound to say that there are in vidual points which have not got all the justice one would like; Aurel is not dealt with in very adequate or appreciative manner, nor is the critici of points like stoical conceptions of ethical law, of the nature of virtue, a the organic unity of mankind, and so forth, of so pungent and positive character as the case seems to me to require. But, detailed points apa Professor A r n o l d 's work is so full and rich in its treatment that one cann but offer it grateful welcome, and express the conviction that it must at on rank as one of the chief works on its important theme. The author has ma himself master of the Continental and other literature of the subject, of wh an excellent Bibliography is appended. Besides a General Index, there also an Index of Greek Terms.

Irvine, Scotland. J a m e s L i n d s a y.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

usch, K., W. James als Religionsphilosoph. Göttingen, Vandenhoeck.

aristiansen, B., Kantkritik. Hanau, Clauß.

essoir, M., Abriß einer Geschichte der Psychologie. Heidelberg, Winter.

pikurs Philosophie der Lebensfreude. Hrsg. von H. Schmidt. Leipzig, Kröner.

chte, Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre. Hrsg. von Medicus. Leipzig, Eckardt.

ank, E., Das Prinzip der dialektischen Synthesis in der kantischen Philosophie. Berlin, Reuther.

iedrich, P., Deutsche Renaissance. Leipzig, Xenien-Verlag.

ıttmann, J., Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. Münster, Aschendorff.

erder, J., Ideen zur Kulturphilosophie. Hrsg. von Braun. Leipzig, Insel-Verlag.

cobi, H., Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie. Berlin, Reimer.

inkel, W., Idealismus und Realismus, ihr Wesen und geschichtliche Entwicklung. Göttingen, Vandenhoeck.

ndau, H., Die Theodiccee im 18. Jahrhundert. Leipzig, Horn.

ɔhorilles, N., Entwicklung und Kritik der Erkenntnistheorie Ed. Hartmanns. Wien, Heller.

hleiermacher, Grundriß der philosophischen Ethik. Leipzig, Meiner.

ryk, G., W. Humbolds Ästhetik. Berlin, Puttkammer.

ɔrweyen, J., Philosophie und Theologie im Mittelalter. Bonn, Cohen.

ernicke, A., Kants kritischer Werdegang. Braunschweig, Meyer.

undt, M., Geschichte der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann.

B. Englische Literatur.

istoteles, The work of —. Oxford, Clarendon Press.

ɔscartes, The philosophical works of —. By E. Haldane and Ross. Cambridge, Univ. Press.

ımes, W., Some problems of philosophy. London, Longmans.

ndsay, A., The philosophy of Bergson. London, Dent.

iller, E., Moral action and natural law in Kant and some developments. Melbourne, Robertson.

ogers, R., A short history of ethics. London, Macmillan.

nall, A., A. Smith and modern sociology. Chicago, Univ. Press.

ıylor, A., Varia Socratica. Oxford, Parker.

C. Französische Literatur.

rchambault, P., Pascal. Paris, Michaud.

ɔrthelot, R., Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré. Paris, Alcan.

De la Barre, A., La morale d'après saint Thomas et les théologiens scolastiqu Paris, Beauchesne.
Fouillée, A., La pensée et les nouvelles écoles antiintelectualistes. Paris, Alca
Gaultier, P., La pensée contemporaine. Paris, Hachette.
Réville, J., Les phases successives de l'histoire des religions. Paris, Lerou
Segond, J., Cournot et la psychologie vitaliste. Paris, Alcan.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXIV. H. 3. Radermacher, Das E kenntnisproblem bei den antiken Atomisten. Stölzle, Ein Kantian an der katholischen Akademie Dillingen 1793—97 und seine Schicksal Baeumker, Um Sieger von Brabant.

Logos, B. II, H. 1. Weizsäcker, Neovitalismus.

Kantstudien, B. XVI. H. 2 u. 3. Menzel, Die Stellung der Mathemat in Kants vorkritischer Philosophie. Reinach, Die obersten Regeln d Vernunftschlüsse bei Kant.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. B. XVIII. H. 12. Flügel, Z Beurteilung Herbarts durch Wundt. Schneege, Goethes Spinozismu

Revue Néo-Scolastique. 1911, Nr. 71. Cochez, Plotin et les mystères d'Isi Nys, L'énérgetique et la théorie scolastique. Legrand, Saint August au lendemain de sa conversion. De Wulf, Le mouvement néo-scolastiqu Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus da les conflits théologiques du XI et du XII siècle.

Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1911. Nr. 3. Doncoeu La religion et les maitres de l'Averroïsme: Ibn Rochd. Frey, L'état origin et la chute de l'homme d'après les conception juives au temps de Jésu Christ.

Mind. 1911, Nr. 79. Balsillie, Bergson on time and free will. Benn, Th origin of the atomic theory. Fawcett, A note on pragmatism.

The international Journal of Ethics. 1911. Nr. 4. Reinsch, Energism the orient. Benn, Milton's ethics. Balmforth, The influence of th Darwinian theory on ethics. Radakrishnan. The ethics of the Bhag vadgita and Kant.

Rivista di Filosofia. 1911. Nr. III. Rotta, La rinascita dell' Hegel la filosofia perenne. Menasci, Infinito e indefinito in Cartesio. Billi Per l'io di Cartesio e di tutti.

Revue philos., XXXVI, 9, Sept. 1911. F. Le Dantec, Vie végétative vie intellectuelle. A. Chide, La catégorie de relation. J. Pérès, L pragmatisme et l'esthétique.

Revue de Métaphysique et de Morale, XI, 5, Sept. 1911. V. Delbos, Husser Ch. Dunan, La forme moderne du problème des universaux. H. Du fumier, La généralisation mathématique. Fr. d'Hautefeuille, L caractère normatif et le caractère scientifique de la morale.

ie *philos. Review*, XX, 5, Sept. 1911. H. H. Joachim, Plato's distinction between „true“ and „false“ pleasures and pains. Prof. W. B. Pillsbury, The role of the type in simple mental processes. Prof. André Lalande, Philosophy in France 1910.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

ars, K., Die Idee zum Ursprung des Gedankens, zur Theorie der Begriffe, zur Kritik der Vernunft. Kristiania, Dybward. 1911.

dickes, E., Kants Aussichten über Geschichte und Bau der Erde. Tübingen, Mohr.

azardjian, R., Kritik über das Ibsensche Theater. Leipzig, Fock. 1910.

— Schopenhauer, der Philosoph des Optimismus. Ebd. 1909.

örner, W., Friedrich Jodl. Mit einer Charakteristik Jodls als Anhang von H. Spitzer. Stuttgart, Cotta. 1911.

oruttau, H., Leib und Seele. Leipzig, Quelle & Meyer.

örfler, J., Die Eleaten und die Orphiker. Freistadt, Seidler. 1911.

bbinghaus, H., Grundzüge der Psychologie. 2. Bd. (Von E. Dürr fortgeführt.) Leipzig, Veit. 1911.

hrenberg, H., Die Parteiung der Philosophie. Leipzig, Felix Meiner.

leutheropulos, Philosophie. Zürich, Orell Füssli.

lkanah ben Aaron. Die moralische Weltordnung und das Gesetz der Menschengeschicke. Berlin, Modernes Verlagsbureau. 1911.

rankl, W., Der Verhältniskalkül. Ein Beitrag zur logischen Algorithmik und zur Gegenstandstheorie. Mährisch-Trübau, Verlag des k. k. Staatsgymnasiums. 1911.

lahn, L., Unser Körper als Grundlage des Naturerkennens. Berlin, Modernes Verlagsbureau. 1911.

oldbeck, E., Die geozentrische Lehre des Aristoteles. Berlin, Weidmann.

ack, V., Das Wesen der Religion nach A. Ritschl und A. E. Biedermann. Leipzig, Quelle & Meyer.

ansjakob, E. und Stur, J., Metaphysik der Technik. Fragmente. Wien, Akademischer Verlag 1911.

err, B., Das Erkenntnisproblem. Zweite Auflage. Berlin, Hirschwald.

esseler, K., Rudolf Euckens Werk. Bunzlau, G. Kreuschmer.

inkel, J., Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von Aristoteles. Leipzig, Duncker & Humblot.

lemm, O., Geschichte der Psychologie. Leipzig, B. G. Teubner.

reibig, J. K., Über Wahrnehmung. Wien, Hölder.

ülpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Leipzig B. G. Teubner.

aforet, G. L., Wilhelm Wundts Stellung zum Ichproblem. Berlin, Trenkel.

Mach, E., Die Analyse der Empfindungen. 6. Auflage. Jena, G. Fischer.
Müller, A., Das Problem des absoluten Raumes. Braunschweig, View
Pohorilles, N. E., Entwicklung und Kritik der Erkenntnistheorie Edua von Hartmanns. Wien, Heller.
Rosikat, A., Individualität und Persönlichkeit. Leipzig, Krüger & Co.
Ruckhaber, E., Der Mechanismus des menschlichen Denkens. Brackwe Breitenbach. 1911.
Schiller, F. C. S., Humanismus. Deutsch von R. Eisler. Leipzig, Kli hardt. 1911.
Schlaf, J., Religion und Kosmos. Berlin, A. Hofmann & Co.
Schwartz, E., Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Zweite Reihe. Leipz Teubner.
Skala, R., Die Gemütsbefriedigung als Angelegenheit der Ästhetik. Wi Braumüller. 1911.
Sohm, R., Die Fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung. Neudruck. Leipz Duncker & Humblot.
Sternberg, W., Das Appetitproblem in der Physiologie und in der Psycholog 1910. Separatabdruck der „Zeitschrift für Psychologie".
Stockums, W., Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in c scholastischen Ethik. Freiburg, Herder.
Stölzle, R., Ein Kantianer an der katholischen Akademie Dillingen. Fulc Aktiendruckerei.
Unger, R., Hamann und die Aufklärung. Bd. I und II. Jena, Diederich
Vorwinckel, Leben und Erkenntnis. Betrachtungen zwischen den Zeile Berlin, Leonhard Simion Nf.
Wendel, G., Vermischte Schriften. Ästhetische Studien. Berlin, Ebd.
Wundt, W., Einführung in die Psychologie. Leipzig, Voigtländer.

B. Französische Literatur.

Archambault, P., Hegel. Paris, Michaud.
Davy, G., Emile Durkheim. Ebd.

C. Italienische Literatur.

Ambrosi, L., Ermanno Lotze e la sua filosofia. Rom, Albrighi. 1912.
Chiappelli, A., La religione e la filosofia dello spirito. Rom, 1911.
Vecchiv, G. del, Tra il Burlamachi e il Rousseau. Ortona.

D. Spanische Literatur.

Eloy Luis André, Etica Espanola. Madrid.

E. Englische Literatur.

Tsanoff, R. A., Schopenhauers criticism of Kants theory of experience. Ne York, Longmans. 1911.
White, A., Logic of nature. 1910.
